ISSN: 2523-112X

REVISTA ACADÉMICA DEL LUGAR DE LA MEMORIA, LA TOLERANCIA Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

+MEMO RIA(S)

Número 1 / 2017

LUM
LUGAR DE LA MEMORIA
LA TOLERANCIA
Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

ISSN: 2523-112X

REVISTA ACADÉMICA DEL LUGAR DE LA MEMORIA, LA TOLERANCIA Y LA INCLUSIÓN SOCIAL

+MEMORIA(S)



Número 1 / 2017



+MEMORIA(S)
Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social

Primera edición: Lima, 2017

Av. Javier Prado Este 2465, San Borja - Lima, Perú
Teléfono: 618-9393
www.cultura.gob.pe

Bajada San Martín 151, Miraflores
Teléfono: (+511) 719-2065
lugardelamemoria@cultura.gob.pe
www.lum.cultura.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-01573
ISSN: 2523-112X

Impreso en: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156-164, Breña
Publicado en febrero de 2018

Tiraje: 1000 ejemplares



Mariela Noriega Alegría
Directora (e) del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social

Centro de Documentación e Investigación del LUM
Coordinación de edición

Julio Abanto
Álvaro Maurial
María Elena Príncipe
Equipo editorial

María Teresa Grillo
Asesoría editorial

Álvaro Maurial
Cuidado de edición

Manuel Espinoza Menendez
Diseño y diagramación

CONSEJO EDITORIAL



DEDICATORIA

El primer número de ***+MEMORIA(S). Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*** está dedicado a la memoria de Angélica Mendoza Ascarza, 'Mamá Angélica'.

+ *MEMORIA(S)*
Nº 01. Enero – diciembre 2017
ISSN: 2523-112X

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

+MEMORIA(S). Revista académica del Lugar de la Memoria es una publicación anual del Lugar de la Memoria, La Tolerancia y la Inclusión Social, creada en el 2017 para la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, escritos en español y portugués, de autores que reflexionan sobre la memoria histórica, el ejercicio de los derechos humanos y el reconocimiento de nuestra diversidad cultural.

Comprende, también, una sección permanente de reseñas.

Los artículos originales presentados en ***+MEMORIA(S)*** son de responsabilidad exclusiva de los autores y no reflejan necesariamente la opinión del LUM. Cada artículo que se recibe es evaluado por el sistema *peer review* (arbitraje por pares).

Álvaro Maurial
Editor



EDITORIAL

El recuerdo es una práctica social que contiene una política y una poética. Como política siempre es un espacio de negociación constante entre qué decir o narrar y cómo hacerlo. Como poética, el recuerdo es un terreno vasto en la representación de memorias diversas. En el contexto del periodo de violencia (1980-2000) como parte de nuestra historia reciente, el recuerdo se ha configurado desde lo cultural en repertorios y formas diversas. La importancia del recuerdo para una sociedad radica en la manera cómo, a través de este, se articulan los sujetos y sus relatos en un relato mayor, que es el de la historia de un país.

En ese sentido, el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión social es un espacio participativo, que convoca a todos los sectores de la sociedad peruana, en especial a la juventud, a fin de que puedan "[...] llevar sus análisis, críticas y reflexiones. Ello, en la perspectiva de mantener vivo un examen constante sobre lo que somos y lo que hemos sido"[1].

+Memoria(s) nace con una fuerte vocación interdisciplinaria que ayude a dar cuenta de la diversidad de maneras cómo se construye el recuerdo. Nace también como una iniciativa que diga "Nunca más" a la violencia y por ello la importancia de transmitirla en los distintos canales por donde esta transita.

+Memoria(s) es una revista académica que invita a autores peruanos y extranjeros a presentar estudios originales que recojan las voces en la forma de testimonios, los análisis sean estos como artículos académicos, las narraciones descriptivas de procesos judiciales u otras instancias de poder y gobierno donde se reflexione sobre la memoria, el periodo de violencia, el ejercicio de los derechos humanos y procesos de justicia transicional, y el reconocimiento de la diversidad cultural.

La revista está dividida en tres secciones: temas de derechos humanos, muestras temporales, arte y memoria.

La primera sección aborda los estudios sobre la violencia sociopolítica tanto en el Perú como en América Latina en su relación con el ejercicio de los derechos humanos. El joven antropólogo José Ramos López inaugura esta sección con un artículo que explora el nexo existente entre memoria y enfermedad

1 García Sayán, D. (2015). Presentación. *Memoria LUM 2009-2015*: p. 7. Lima: LUM

en las madres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú - ANFASEP. Según Ramos, sanar es un proceso social que como el recuerdo se inscribe en sus cuerpos y recurre a las huellas mnémicas de las experiencias vividas, los silencios, los secretos y las sensibilidades personales.

La antropóloga Nory Cóndor y el historiador Nelson Pereyra, por su parte, estudian la representación familiar sobre la desaparición de *Francisco Buendía*, un poblador de la localidad de *Muya* en la zona rural de la provincia de La Mar, en Ayacucho, quien fue secuestrado por Sendero Luminoso en 1984. El artículo analiza dicha representación en relación con las concepciones y categorías andinas. Los autores proponen que para los familiares la desaparición confirma el caos existente en el espacio social de la comunidad, pues fue el resultado de la presencia de personas anómalas que concentraron los atributos negativos de los seres maléficos de la cosmovisión andina.

El sociólogo José Julio Montalvo, a su vez, discute sobre los mecanismos que naturalizan los crímenes de odio y revisa la actuación de los grupos subversivos frente a la población LGTB. Montalvo esboza una reflexión sobre los mecanismos de discriminación y prejuicio que operan en nuestra sociedad y que hasta el día de hoy siguen cobrando víctimas.

La antropóloga forense Carmen Rosa Cardoza narra el proceso de constitución del Equipo Peruano de Antropología Forense - EPAF y la importancia de su labor en la búsqueda de personas desaparecidas en contextos de violaciones de derechos humanos en el Perú. Cardoza explica cómo se incorpora la historia de cada una de las víctimas, los hechos alrededor de la desaparición y el contexto. Estos datos, sostiene, permiten articular una estrategia de intervención y recuperar la memoria histórica.

El antropólogo Rafael Barrantes y la abogada Mariana Chacón analizan y comparan los procesos de búsqueda de personas desaparecidas en Perú y Guatemala y los retos para la implementación de la Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas en el Perú. Los autores plantean la forma en que el modelo de búsqueda de Guatemala podría ser útil en nuestro país.

Desde Santiago de Chile, Isaac Gajardo y Macarena Alegría presentan una propuesta de educación en Derechos Humanos a partir de ejercicios de problematización de la memoria histórica, tomando el caso del Taller Documental del Liceo de Aplicación y su trabajo con estudiantes secundarios. Los autores buscan estimular la reflexión pedagógica sobre el trabajo de los Derechos Humanos en el aula y cuestionar la forma en que el currículo escolar pone en discusión temáticas que aún siguen siendo complejas de tratar para la sociedad chilena.

Desde el Instituto de Debido Proceso de Washington D.C., la abogada salvadoreña Leonor Arteaga propone que desde la invalidación de la Ley de Amnistía por una decisión constitucional en julio de 2016, El Salvador se encuentra ante una oportunidad histórica,

política y jurídica para abordar la impunidad en la que han permanecido los más graves crímenes ocurridos durante el conflicto armado que tuvo lugar entre 1980 y 1992. Arteaga explica cómo las mejoras en la rendición de cuentas por el pasado beneficiarían la lucha contra la impunidad en el presente.

La segunda sección presenta estudios sobre las muestras temporales exhibidas en el LUM. La muestra *Memorias del caucho/ Revelaciones del bosque humano* es motivo para que su curador, el antropólogo Wilton Martínez, reflexione críticamente acerca de la necesidad de 'historizar' estas memorias mediante estrategias pedagógicas, conmemorativas y de justicia, vías indispensables para sanar el recuerdo y responder al llamado del futuro.

La tercera sección busca reflexionar sobre las representaciones artísticas que se relacionan con la violencia sociopolítica acaecida en las décadas del 80 al 2000. La economista y politóloga Fabiola Bazo examina la interacción entre estudiantes sanmarquinos de ultraizquierda y los rockeros subterráneos, 'subtes' en los años 80. Los testimonios directos y la revisión de publicaciones de ese periodo revelan cómo los prejuicios que primaban en la sociedad limeña de entonces se reprodujeron en las interacciones de estos grupos juveniles.

El politólogo y catedrático alemán Rainer Huhle, por su parte, reflexiona sobre el uso de fotografías para la documentación de violaciones a los derechos humanos, como también para la educación en los mismos. Su ensayo analiza el uso de fotografías con estos fines en diferentes momentos y contextos históricos, con un foco especial sobre la colección *Yuyanapaq* de la Comisión de Verdad y Reconciliación en el Perú así como durante y después del nazismo en Alemania.

Cerrando la reflexión de este número de *+Memoria(s)*, tenemos las palabras finales de José Ignacio López Soria, quien hace referencia a los conceptos de reconciliación, reconocimiento y redistribución, para afirmar la existencia de una relación de copertenencia entre ellos y proponer una convivencia digna, enriquecedora y gozosa de las diversidades que constituyen la sociedad peruana. Y en nuestra sección de reseñas, Iván Ramírez comenta *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*, de Víctor Vich, y Julio Abanto hace lo propio con la publicación del LUM, *Memorias del presente, Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático.*

Por último, pero no menos importante, debemos precisar que esta revista fue concebida durante la gestión de Guillermo Nugent, a quien manifestamos nuestro agradecimiento. Agradecemos también a Mariela Noriega Alegría, Encargada del LUM, por el apoyo brindado para concretar la publicación.

El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social convoca a la comunidad académica a colaborar en este empeño editorial, asumiendo que resulta necesario aceptar las divergencias en las formas de ver y significar nuestro pasado de violencia y su conflictividad en el presente, en la perspectiva imprescindible de fomentar nuestra memoria histórica.


YOLANDA
PAUCCARIMA


JERARDO
RAYMUNDO CUSI
CAYARA
PRESENTE
CLAUDIO TOMAIRO
VALENZUELA
TORTURADO
EN 1983

TEMAS DE DERECHOS HUMANOS

ISSN: 2523-112X

Entre heridas y huellas el dolor crece: memoria en procesos de dolor y enfermedad en Ayacucho[1]

Between wounds and footprints the pain grows: memory in processes of pain and disease in Ayacucho

José Ramos López

RESUMEN

El presente trabajo versa sobre el nexo existente entre la memoria y enfermedad en las madres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú - ANFASEP. Se explora la producción del dolor como interiorización de la violencia, tanto estructural como simbólica, que opera dentro del campo de la subjetividad y se relaciona con su condición étnica, de pobreza y marginalidad en situaciones dominadas por el dolor creciente. Se evidencia que el proceso de sanación transcurre por una ruta que recurre a las huellas mnémicas a partir de los recuerdos, silencios, secretos y sensibilidades personales; inscribiéndose en el cuerpo como activadores y fijadores de memoria.

Palabras clave: Memoria / Enfermedad / Huella mnémica / Dolor / ANFASEP

ABSTRACT

Ayacucho, after looking closely into the eyes of death, left wounds and marks, and triggered physical-emotional symptoms. This article deals with the links between memory and illness in the mothers of ANFASEP. The author explores the origin of pain as an interiorization of violence, both structural and symbolic, operating within the field of subjectivity and rooted in conditions such as ethnic discrimination, poverty and marginality. He attempts to demonstrate that the healing process resorts to mnemonic traces rooted on memories, silences, secrets and personal sensitivities, inscribed on the body as activators and memory fixers.

Keywords: Memory / Disease / Mnemic footprint / Pain / ANFASEP

1 El presente artículo fue posible gracias a la colaboración desinteresada de las madres de ANFASEP. Agradezco las placenteras conversaciones con Rocío Silva Santisteban para mejorar este trabajo. La versión inicial se socializó en el I Simposio de Antropología Médica desarrollado los días 20 y 21 de mayo del 2016 en las instalaciones de la PUCP. In memoriam Angélica Mendoza de Ascarza (28/08/17).

Introducción

Donde hubo fuego, cenizas quedan; donde hubo herida, cicatriz queda. En las postrimerías de la mañana estaba planificada una sesión de atención en salud integral para las y los socios de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). La sala de reuniones estaba dividida en secciones de consulta médica de diversa índole siendo las más comunes el análisis de sangre, oftalmología, examen bucal, examen de la vista y atención psicológica. La campaña tenía como objetivo brindar una atención exclusiva y preferencial para afectados por la violencia política. Estratégicamente, el local de ANFASEP se convertía en un lugar para diagnosticar la enfermedad en base a los estándares de la medicina científica oficial. Al menos por unas horas.

Mientras esperaban su turno, un grupo de mujeres conversaban sobre sus dolores corporales. Nos hicimos parte del grupo aprovechando la distribución de tubos que servirían para el almacenamiento de la sangre. El hilo conductor del diálogo giraba en torno al padecimiento de las enfermedades, los síntomas iniciales, los tratamientos en lugares de sanación (puestos de salud, medicina tradicional), recomendaciones para aliviar y tantas otras experiencias vividas sobre el dolor y la enfermedad. Terminada la distribución de los tubos, nos abocamos a explicarles el procedimiento de la atención y trazamos el itinerario de las consultas. Se mostraron conformes con la explicación y refirieron que la salud no espera ni mucho menos perdona. Tanta fue la emotividad que empezaron a contarnos los padecimientos que sobrellevaban. Al preguntarles por la causa principal del surgimiento del malestar, respondieron unánimemente que el conflicto armado interno es la partera de los martirios y suplicios de la enfermedad y el mal. Padecer la enfermedad no solo es una cuestión mecánica dentro de los límites del campo de la salud, sino que existen muchos campos superpuestos y entrelazados, como el caso de la memoria.

> La guerra se metió en mí, por eso paro mal de salud –pronunció Mama María–. Es como un bebe que absorbe mis fuerzas y a veces me domina. El dolor ardiente me recuerda la ausencia de mi esposo.

Los actores sociales afectados por la violencia política experimentaron un proceso de interiorización del conflicto armado que se visibiliza claramente en la forma particular de explicar e interpretar los males y las enfermedades que padecen. Cuerpos con marcas imborrables, heridas profundas, proceso de cicatrización superficial y vidas trastocadas evidencian el paso cruento del *sasachakuy* (tiempo)[2]. Dolores insoportables, de carácter multidimensional, producidos por la enfermedad, operan como activadores de memorias dolorosas, peligrosas y traumáticas que anclan en el proceso vivencial de salud-padecimiento-enfermedad-atención.

2 "Tiempos difíciles", expresión utilizada por la población andina para referirse al conflicto armado interno.

El presente artículo se centra en la asignación de sentido cultural al padecimiento y somatización del dolor producto de la interacción constante entre la enfermedad y la memoria en las socias de ANFASEP. Apostamos por el abordaje dinámico y dialógico de estas dos categorías, ya que en esta investigación no podemos pensar en una sin la otra, para no limitar su sentido comprensivo e interpretativo. Sin embargo, por efectos de exposición, disgregamos la explicación en partes separadas. Primero, se aborda la pregunta central de por qué el proceso de recordar, en las comunidades, está cargado de un fuerte campo en el que se desbordan sentimientos, se evocan recuerdos, emergen emociones dañinas que generan el empeoramiento del estado físico y emocional. Seguidamente, se explora la producción del dolor y las implicancias culturales que este genera en los cuerpos. Por último, se enfoca la mirada en el proceso de cicatrización de las heridas; es decir, en los marcos comprensivos de la herida, las marcas emotivas y corporales, la huella mnémica activada por períodos de dolor físico y emocional generado por el padecimiento de la enfermedad, que remonta a las memorias perturbadoras.

A su vez, esta investigación pertenece a un proyecto mayor de exploración de formas locales de curación del trauma en Ayacucho, que abarca cuatro coordenadas de análisis. La primera, está compuesta por el sujeto en la vivencia continua del dolor multidimensional que activa y perenniza las memorias dolorosas y se centra en la significación de las emotividades, el ciclo de duelo y la perennización del sufrimiento. La segunda, tercera y cuarta se centran en exploraciones etnográficas de los espacios de sanación y curación, comenzando por la medicina tradicional, la medicina oficial (salud mental comunitaria) y el entorno social (espacios de participación política, espacios de culto y la familia). El presente artículo corresponde a la primera coordenada de análisis.

Dos son nuestros referentes directos que ayudaron a aproximarnos mucho más de lo que esperábamos. Utilizamos primero el trabajo etnográfico llevado a cabo durante 6 meses (setiembre 2015 a febrero 2016), haciendo uso de técnicas como la observación participante, las entrevistas a profundidad y, segundo, la reflexión teórica desde la antropología médica, la memoria y la antropología del cuerpo.

Actoras sociales de ANFASEP

Dos décadas se inscriben en la historia del Perú como las más sangrientas a lo largo de la vida republicana. Culminado este periodo, la historia se encargaría de pasarnos la factura correspondiente, aunque la gran mayoría de peruanos no reconocía o fingía no reconocer el tránsito a una sociedad de posconflicto, lo que implicaba el brote de memorias diversas, la demanda de justicia, reformas estructurales, la atención en salud mental comunitaria y la reconciliación. El reto es propiciar políticas de la memoria (que más han resultado políticas de compasión) y reparación para la sociedad peruana, y en especial para los afectados. Ante varios desencuentros y

desfases en dichas políticas[3], el camino hacia la exigencia de la verdad, justicia y reparación se vuelve empinado, una larga e interminable espera o, en el peor de los casos, imposible.

En este contexto difícil, las madres de ANFASEP ponen sobre el tapete sus demandas, como lo hacían hace 32 años[4]. Es una organización conformada, en su mayoría, por mujeres que proceden de zonas rurales, de bajos recursos económicos. Tienen como idioma materno el quechua, algunas presentan estudios inconclusos y muchas nunca fueron a la escuela. La fuerza centrípeta que las une son sentimientos compartidos de dolor, coraje e incertidumbre frente a la desaparición de un familiar por subversivos o por agentes militares. Es un grupo subalterno, discriminado y estigmatizado[5] por alzar la voz en periodos sumamente cruentos y por seguir apostando por la continuidad de la memoria. Actualmente, el padrón institucional registra a 250 socias y 5 socios, y la edad oscila entre 70 a 80 años. Las asambleas generales se realizan dos veces al mes. Por tal razón, el activismo de las personas que la integran se ve impedido por el proceso de envejecimiento que supone, por un lado, una mayor acumulación de experiencias y, por otro, la mayor proclividad al agravamiento de las enfermedades, la mengua de ingresos económicos y el relativo abandono familiar, realidades que limitan y condicionan la participación de las actoras sociales en la organización y otros espacios políticos consultivos.

Sin excepción, todas las socias presentan malestares físicos y emocionales, lo que obedece, pero no se limita, a cuatro aspectos: i) el ciclo de envejecimiento, ii) los trabajos de la memoria, iii) el proceso de padecimiento de la enfermedad y iiii) la violencia, tanto estructural como simbólica, que opera dentro del campo de una subjetividad arraigada en la condición étnica, de pobreza y marginalidad, que sitúa a las actoras sociales en un estado de vulnerabilidad. La conjugación de estos aspectos hace posible la somatización del dolor como consecuencia de la búsqueda prolongada de la verdad sobre el familiar ausente-presente.

Conviviendo con las memorias contenciosas

Cavilar en la memoria institucional de ANFASEP es sumergirse en la multiplicidad de memorias particulares de las actoras sociales que

3 El Plan Integral de Reparaciones (PIR), creado bajo la ley 28592, establece 7 programas de reparación que presentan dificultades en la ejecución, visibilizadas en diversos estudios (Macher, 2014; Rubio, 2013). Una clara muestra de dicha política es la ausencia del PIR en el Plan Bicentenario 2024 y en el Plan de Desarrollo Regional Concertado 2021 de la región de Ayacucho.

4 ANFASEP es una de las organizaciones pioneras en la defensa de los derechos humanos en el Perú, conformada el dos de setiembre de 1983 con el objetivo de buscar la verdad, la justicia y la reparación. Para una profundización de la organización, véase: Coral (1999), Tamayo (2003), Crisóstomo (2003) y ANFASEP (2015).

5 A lo largo de su vida institucional, ANFASEP fue objeto de vejámenes y difamaciones públicas por grupos de oposición quienes la han catalogado como “casa de terroristas”, ”familiares de tucos” (vocablo asignado por los militares para referirse a los terroristas) porque la mayoría de los casos evidencia un perpetrador militar que torturó, violó y desapareció al familiar (Portugal, 2015, p.121).

la componen. Recurrimos a Elizabeth Jelin (2002), quien nos sugiere que la memoria no es el mero mecanismo de recordar, sino que más bien está signada por olvidos, gestos, emociones, narrativas y silencios intencionados. Jelin ubica tres puntos centrales en la memoria: el sujeto que hace memoria, los contenidos que recuerda o que olvida, y cómo y cuándo mantiene o suprime los recuerdos. En ese sentido, la memoria es un proceso social-histórico sumamente subjetivo, lleno de altibajos emocionales, de fracturas y de huecos traumáticos que echan raíces en la ilación discursiva de la vivencia, asignándole sentido de acuerdo con las demandas y expectativas de futuro.

Las memorias de las actoras sociales empiezan a hilvanarse con la sustracción de un familiar directo (en muchos casos su esposo o hijo/a) del hogar bajo el velo nocturno por obra del personal militar: una detención y desaparición intencionada. Por tal razón, la fecha, circunstancias y lugar son informaciones re-presentadas y re-significadas por las testimoniantes. "Esos datos son como mi DNI", dicen muchas madres de ANFASEP. La fecha de la desaparición se reviste como el marco del recuerdo (Halbwachs, 2004, p.99). Al respecto, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004) refiere que el conflicto armado interno produjo casi 70 mil muertos y 15 mil desaparecidos a lo largo del territorio peruano, distinguiéndose regiones que focalizaron la violencia en su plenitud como Ayacucho, Apurímac y Huancavelica (p.21). El impacto de la violencia obró distintamente en los hombres y las mujeres. Los hombres, en el imaginario dominante, representaban una amenaza a la cual había que ausentar, mientras que a las mujeres se les percibía como menos peligrosas, indefensas e ignorantes (Theidon, 2004, pp.110-111).

Las mujeres en este proceso de militarización, por la condición que se les asignó, tuvieron que asumir nuevos roles sociales que les otorgaron nuevos espacios de acción e intervención[6]. Narda Henríquez (2006) menciona que desarrollaron una agencia que las empoderó al asumir la jefatura familiar, la participación en espacios públicos y la búsqueda de familiares (p.44). Una nueva identidad, un nuevo estatus social de género comenzaba a crecer. Las viudas, después de la militarización, reemplazaron el vacío dirigencial: ya no eran percibidas solo como mujeres sino como doblemente mujeres (Theidon, 2004, p.132). Un estudio desarrollado por PROMUDEH (2001) muestra que existe una preponderancia de viudas en los hogares afectados por la violencia política, habiéndose contabilizado alrededor de 20 mil.

Mientras en el plano nacional se imponía una memoria oficial, hegemónica y salvadora del Estado (Stern, 2002), que brindaba una lectura simplista sobre los eventos ocurridos y que centró su mirada en solo sacar lecciones, mas no en la reflexión profunda que pasaba primero

6 Para ahondar en las estrategias sociales de las mujeres en la guerra, sugerimos revisar Reynaga, 2008; Coral, 1999; y Theidon, 2006.

por escuchar las otras memorias subalternas y repensar empáticamente las sensibilidades y marcos interpretativos[7]. En más de 20 años, la memoria institucional de ANFASEP realizó una batalla emblemática contra la historia oficial en la que los involucrados eran imaginados como víctimas o perpetradores suprimiendo la complejidad del actor/a. Dichas memorias eran forzosamente silenciadas y subalternizadas relegándolas a un ámbito marginal al juego del poder. Paradójicamente, ANFASEP aprovechó todas las ayudas externas para iniciar procesos judiciales de sus casos individuales, montar un comedor para los huérfanos de la violencia, construir un museo de la memoria e impulsar la construcción de La Hoyada: santuario de la memoria, entre otras tantas acciones.

En la pluralidad de las casuísticas de los afectados se estructuran las narrativas de la memoria, que sirven como mecanismo de reclamo (y propuesta) al Estado peruano. A este se le demanda por su actuación ineficaz, ambigua y contradictoria respecto a los principios que defiende como el derecho a la vida o al debido proceso judicial[8]. Siguiendo la propuesta de Tzvetan Todorov (2000), las actoras sociales transforman la memoria literal en una memoria ejemplar que funciona como laxante idóneo para convertir el pasado en un territorio de interrogación. Desde los primeros albores de la organización, alzar la voz, caminar por las dependencias policiales y los cuarteles no solo era poner en peligro sus vidas, sino una acción mucho más significativa: era intervenir en pugnas de memoria para desarmar los discursos autoritarios provenientes de la memoria oficial, ya que la memoria es un espacio, por excelencia, de lucha política, de enfrentamientos entre una *"memoria contra memoria"* (Jelin, 2003, p.31).

Entonces, la construcción de la memoria institucional de ANFASEP tuvo una dinámica diferencial respecto al surgimiento de memorias colectivas en Ayacucho que respondían a fechas y eventos importantes. Eran "memorias emblemáticas", tal como las llamaría Steve Stern (2002). La diferencia radicó en la construcción inversa: se partía de un evento emblemático (la experiencia colectiva de la desaparición como un marco articulador, mas no

7 El Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación no constituye una memoria hegemónica por su naturaleza de reconocimiento a la actoría de los sectores sociales, de crear un espacio público para la reflexión sobre los 20 años de violencia y de generar recomendaciones a fin de paliar las desigualdades existentes. Pero sí la conforman aquellas que continúan extendiendo una memoria agresivamente sancionadora (como las acusaciones de apología al terrorismo en relación a la obra teatral "La Cautiva" en el 2015 o al Museo de la Memoria "Para que no se repita" de ANFASEP en el 2017).

8 La ineficiencia del Estado Peruano se ve reflejada en la apuesta de políticas de desarrollo, bajo la lógica de fierro y cemento, y la prevalencia de políticas de compasión para los afectados, adscribiendo el Plan Integral de Reparaciones a los programas sociales como Programa Nacional de Becas, en reparación de educación, Techo Propio, en reparación de vivienda y Seguro Integral de Salud, en reparación de salud. Dicha situación posibilita una postergación de los derechos de los afectados por la violencia política.

como un hecho concreto), pero terminaba en "memorias sueltas" (Stern, 2002) reflejadas en la composición de las socias, la diversidad de testimonios, la temporalidad de los sucesos y el grado de involucramiento.

Ciclo de duelo pospuesto

Después de una prolongada reunión, mamá Rodomila con una voz apagada pronunció *"imayna intipas sapapunchawpi lluqsimun aqnallataq yuyayniyku qamuntaq ripukuntaq"*[9]. En tanto, mientras guardaba las cosas dejadas en la mesa y ordenaba las sillas, ella me contaba cómo habían desaparecido a su abuela, quien reemplazó el cariño de madre, y lo difícil que fue aceptar esta realidad. Ahora se enteró de que sus huesos fueron arrojados a los huecos dejados por una compañía minera, suceso que agrava aún más el ciclo de duelo. Porque simplemente "una muerte sin cuerpo, sin sepultura, sin la despedida simbólica propia de una ceremonia fúnebre, sin certezas dificulta el duelo" (Nicholls, 2013, p.44). ¿Es posible dar paso al ciclo de duelo sin tener la certeza de la pérdida?

La respuesta es lógica. El ciclo de duelo es un proceso de inserción en un espacio-tiempo que permite elaborar un sentido emocional y aceptar la realidad de haber perdido algo con carga simbólica preciada. El duelo, diría Freud (1917 [1915]), es un proceso gradual en el que el ser humano necesita eliminar los rastros del sufrimiento de su conciencia y la reacción frente a la pérdida de una persona amada o un ideal (libertad) (p.241). El sentimiento en las actoras sociales durante los primeros años era la incertidumbre compartida.

Ahora comprendemos mejor que las socias de ANFASEP sencillamente no podían, no se les permitía y se negaban a sí mismas el hacer el duelo. En sociedades de posconflicto, iniciar un ciclo de duelo es un proceso social que involucra a todos sin excepción. Pero "cómo elaborar el duelo si nadie escucha tu grito. Peor, si ni siquiera puedes gritar y el llanto se te queda atravesado en la garganta (...). Para elaborar el duelo necesitas compañía, condolencias" (Degregori, 2015, p.78). Un llanto desbordante, una herida que no cierra. Por tanto, la etapa inicial se caracterizó por desarrollar un dolor sin duelo (Hite, 2013, p.104). Años más tarde, el local institucional sería un referente de escucha, de apoyo y consuelo recíproco, un espacio que resarcía el dolor emocional.

Formas y entrecruces de memorias

Las madres anfasinas elaboraron un discurso que les permitía increpar al sistema y por ratos entrar dentro de la misma lógica. El discurso acaparador estaba conformado por un cúmulo de recuerdos ocultos intencionalmente (como tener un familiar asesinado por Sendero Luminoso). Ana María Tamayo (2003, p.108), se inserta en el análisis de ANFASEP para

9 "Así como el sol sale todos los días, así también nuestras memorias vienen y se van".

conocer las dinámicas de la memoria e insiste en la complejidad del manejo de los recuerdos y el constante diálogo de dos memorias: la memoria de sus desaparecidos y la memoria dolorosa de la búsqueda en el activismo institucional.

Una memoria de candado (o caja fuerte) que se abre cuando hay una persona dispuesta a escuchar, porque no solo se limita al recuerdo de los hechos pasados, sino remite a la forma de imprimirle un sentido, un significado. La memoria es íntima, personal, pero también colectiva y compartida. En ambos casos, los puntos de encuentro instan a comprometerse con la memoria que se escucha. La memoria de candado alberga los silencios, las cosas que no se pueden decir, los secretos y las mentiras. Es la forma de memoria predominante entre las socias.

La memoria traumática se sitúa en momentos como aquel en el que, en plena noche, un grupo de militares incursiona en la casa para llevarse a un ser querido, o aquellos en los que se vivencia la violencia, discriminación, estigmatización e injusticia en el camino de la búsqueda. Etimológicamente, trauma significa herida y ha sido abordado en los estudios psicológicos como una experiencia vivencial que afecta a la persona dejándola marcada. Martín-Baró (1990) utiliza el término "trauma psicosocial" para referirse a la herida causada por la vivencia prolongada en una guerra (p.10). Tener control de las memorias es un reto diario para las actoras sociales; mucho más difícil es contenerlas, apaciguarlas, amansarlas en periodos de crisis emocional. Tal como lo menciona Mama Juana:

> No puedo, aunque quisiera, olvidar. Uno ya se acostumbra con el tiempo a convivir con los recuerdos. Yo y mis recuerdos nos entendemos y nos peleamos. Es travieso, se sale de control, te hace llorar y te hace reír, te hace doler. Si paras triste, preocupada, cómo no, pues, tienes que tener carácter, fuerza para enseñarle quién manda porque si no, no te respeta y te puede volver loca. (Huamanga, 15 de diciembre de 2015)

Nos queda aún algo pendiente sobre las cargas emotivas que acompañan la memoria. Es decir, es muy visible el esfuerzo por desproveer al recuerdo del componente destructivo, traumático, peligroso y dañino. Empero, los estados emocionales que se despiertan en un recuerdo son una constante relación dialógica entre lo admisible y lo inadmisible. Por ejemplo, la memoria del activismo en la defensa de los derechos humanos, la protesta y la movilización tiene brotes de una memoria festiva[10].

En la construcción de la memoria podemos distinguir que las socias admiten la

10 Guido Chati (2015), quien explora la conjunción de la memoria y la historia campesina en Ongoy centrándose en la representación de la movilización por la tierra, concluye que "la memoria campesina colectiva, la memoria sobre la masacre y la movilización por la tierra no es traumática, sino una memoria festiva o heroica" (p.53).

personalidad de los recuerdos dolorosos. Son entes externos que ingresan y que pueden dominar a las personas afectadas. Siguiendo la línea de análisis de Kimberly Theidon (2004), tras constatar que existe una lógica de modelo hidráulico de las emociones, categoriza los *llakis* como aquellos pensamientos penosos que le roban la agencia al sujeto (p.65). Dichas memorias contenciosas hacen gala de su presencia en las madres anfasinas conviviendo con ellas a diario, cual si fuese una procesión interiorizada (Ramos, s.f.). En síntesis, las personas perciben vaivenes de la memoria, la cual está en constante dinamismo, elaborándose y reelaborándose. Son memorias de duelo pospuesto y dolor, con distintas formas, variados matices y, en la mayoría de los casos, se distingue una miscelánea de la cual la actora social selecciona su mejor representación, y reprime y privilegia recuerdos y silencios de acuerdo con el contexto. El proceso de envejecimiento se enquista en la producción de la memoria:

> Nosotras, desde que el *sasachakuy tiempu* (tiempos difíciles) nos quitó a nuestros familiares, andamos mal. Desde ahí la guerra se metió en nosotras. *Chaymanta nanaypi tukurun*, (después se convirtió en dolor). Cada vez que nos dicen que aún no lo han encontrado o no lo han identificado, el dolor se despierta, sentimos porque es más fuerte. Pior pues, ahora que somos ya viejitas. (Sergia, vicepresidente de ANFASEP)

Nuestra participación en sus reuniones, marchas de protesta y celebraciones nos permitió cultivar una relación empática, una escucha activa basada en el apoyo mutuo, mucho más al confesarles nuestra condición de migrantes, lo que nos retrataba como "*waqchas*" (pobres en redes familiares). "Así también éramos nosotras", nos decían con voz melancólica. Fue nuestra puerta de entrada, un sentido de pertenencia se empezaba a tejer. A lo largo de la investigación, movidas por un deseo súbito de compartir, nos contaban los dolores que experimentaban, sobre su intensidad, su naturaleza y cómo los habían adquirido. Fueron muchas las veces que la impotencia se apoderaba de nosotros por no poder resarcir dichos dolores. Al menos contribuíamos con escucharlas –decíamos para nosotros mismos– esperanzados en darles un consuelo aunque fuera efímero.

Dolor, coraje e incertidumbre son algunos de los estados emocionales que rondan dentro de las actoras sociales debido a la búsqueda del desaparecido por los caminos de la memoria. En este apartado nos interesa auscultar la sensación del dolor. En pocas palabras, se resume en responder: ¿qué se siente, y significa, padecer el dolor en las madres anfasinas dentro de una sociedad de posconflicto?

Una preocupación minimizada por la organización empezaba a acrecentarse. En un diagnóstico realizado por la organización, encontraron que el 100% de las socias sufría de una o más

enfermedades avanzadas y que un 40% padecía de enfermedades crónicas o terminales. Y más de la mitad se encuentra en la senectud que ubica a las actoras sociales atravesadas por dos padecimientos: uno, por el proceso de interiorización del conflicto armado interno como dolor y, dos, por el proceso degenerativo en el ámbito físico-funcional, económico y sociocultural que produce un dolor particular[11]. Siendo así, advertimos que el dolor se aborda en este trabajo "como la expresión del sufrimiento y un performance cultural tanto mental como corporal" (Barragán, 2009, p.265).

Estas orillas son bañadas por los oleajes provocados por el mal y la enfermedad[12]. Sin deseos de idealizar la cultura andina, se presentan regularidades en la conceptualización y requerimientos que son determinantes para acudir a la posta médica o a los *hampiq* (el que cura). Las enfermedades se tratan en la medicina oficial y los males en la medicina tradicional[13]. Esto no quiere decir que la medicina tradicional no cure enfermedades, sino que aborda la enfermedad como lo secundario y trabaja la dimensión relacional (cosmos-persona-mal) insertada en la cosmovisión andina (mundo relacional, animista) densamente ritual (eficacia simbólica), a través de atenciones personalizadas y horizontales. Por otro lado, la medicina occidental es más tecnificada, menos ritual, con una atención vertical en códigos diferentes. Son los puntos de quiebre que encuentran las actoras sociales al recurrir a la medicina oficial (Pariona, 2004). Las dos orillas son las formas locales de curación del trauma más recurrentes.

El "nanari" o dolor es la sensación de malestar circunscrita a la corporeidad, como algo que perturba, afecta y exige una reacción. Podemos distinguir elementos condicionantes trenzados con elementos determinantes. Los condicionantes son las vías por las cuales se da sentido al padecimiento, como las características ambientales, económicas y las circunstancias políticas. Y los determinantes, considerados entre ellos los sentimientos o emociones, la pérdida, el abandono, la soledad, la tristeza, los *llakis*, los *nakaris* y el duelo. El *nanari* es a su vez una entidad viviente que irrumpe en la cotidianidad, transforma al sujeto, lo debilita hasta dar con el cometido (postrarlo en la cama), que debe ser resuelto

11 Muchas de las socias de ANFASEP muestran su disconformidad respecto a la atención en las postas médicas y hospitales estatales porque sufren maltratos por el personal médico, que desconoce el derecho al acceso prioritario de los y las afectadas por el conflicto armado interno, con su certificado de acreditación. Por ello, la organización insiste en que haya un lugar privilegiado para que se puedan atender en salud integral y la creación de una casa-hogar que funcione como un asilo de ancianos para los afectados por la violencia política.

12 "El mal no se ubica dentro de la persona, más bien, agarra a la persona y entra en ella, es de carácter externo" (Theidon, 2004, p.59). A ambas categorías incorporadas en el mundo andino se les dota de carácter animado con cualidades similares a las personas. Véase el trabajo de Delgado (1991).

13 Agradecemos a Mariano Aronés por compartirnos sus conocimientos y reflexiones sobre la distinción entre la enfermedad y el mal en la cultura andina de Ayacucho.

por la cura por medio de lo simbólico (eficacia simbólica). Además, el *nanari* vivido radica dentro de un contexto de elaboración histórica, sociocultural y vastamente subjetiva. Cabe resaltar que la construcción médica no es jamás inmune a las representaciones y percepciones (Laplantine, 1965).

La etiología del dolor es la significación que las madres anfasinas atribuyen al periodo del conflicto armado interno como la partera de sus males, penas y sufrimientos, mientras que hacen uso de metáforas para expresar la sensación de dolor. Por citar el caso de mamá Felícitas, quien siente el dolor punzante y quemante en su cuerpo, parecido a balas que lo atraviesan su cuerpo, dejándole la sensación intensa de ardor. Hay un juego de la memoria conjugada con el dolor que atrapa el estremecimiento, experimentado por Margarita, de la balacera producida por los militares en Llusita el 14 de abril de 1983. Dicho evento se recrea en la sensación y la intensidad del dolor. Mostramos parte de la entrevista que sintetiza y brinda un panorama general:

> Mis pies tiemblan, mi cadera se quiere ir, mi estómago me arde. Por mi pecho siento agujas punzándome, a veces se siente como un cuchillo. *Ñakariyku* (sufrimos), joven. Eso soportamos, pero cuando llega a la cabeza se siente más fuerte y no se puede soportar. Primero la saliva es amarga, luego la boca se seca, los ojos se te nublan, la cabeza te quema. Si no haces nada, se lleva tus pensamientos y te vuelves loca. (Felícitas Delgadillo, Socia de ANFASEP)

Así encontramos que el dolor lastima, jala, molesta, punza, rasguña. Es prueba del anclaje de las memorias. No obstante, en su testimonio concibe el dolor como una entidad con existencia propia, como un ser que se introduce y convive al interior del cuerpo. Si se experimentan estados de ánimos depresivos y traumáticos, el cuerpo se convierte en un campo magnético que atrae el dolor.

> Cuando el dolor viene, acaso avisa. Nada. Como el tumbo trepa a los árboles, igualito hace. Le gusta estar en la cabeza, pero a veces se queda por ahí. Peor es si estás con *llakis* (preocupación), es como si le estarías llamando. (Adelina García, Presidenta de ANFASEP)

Violencia continua con dolores crecientes

Entonces, el dolor crónico como un padecimiento acotado con el concepto salud-enfermedad (mal)- atención[14] nos permite vislumbrar la violencia objetiva y subjetiva con la que se topan a

14 "La antropología médica es una rama de la antropología social cuyos orígenes específicos están en determinada producción antropológica europea (Durkheim, Rivers) y americana (Redfield, Gamio) de las décadas del 20 y 30. Se organiza como especialidad entre fines de 1950 y principios de los sesenta, siendo su objeto de investigación más inclusivo los sistemas de salud-enfermedad-atención que operan en cualquier tipo de sociedad" (Menéndez, 1990, p.26).

diario las madres. Utilizando la lógica de Slavoj Žižek (2009), es objetiva cuando son aspectos visibles, provenientes de grupos de poder como el Estado que las desarraiga de sus derechos y les concede un lugar subalterno; es subjetiva cuando son aspectos desapercibidos en la cotidianidad, catalogados como no violentos y que se sustentan en razones culturales, racistas, étnicas, discriminatorias e ideológicas (p.20).

No encontrar verdad, justicia y reparación integral es una forma notoria de ejercer violencia contra los afectados. Ser indiferentes con sus demandas y memorias es perpetuar la condición de víctima en la intersubjetividad. Judith Butler, en "Marcos de guerra" (2010), reflexiona sobre los modos culturales, impuestos por el Estado, que regulan las disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectiva y diferencial, que permite que "guardemos luto por unas vidas y reaccionemos con frialdad ante la pérdida de otras" (p.61). En el conflicto armado interno las formas de racismo instituido produjeron traducciones simbólicas mediante las cuales hay poblaciones que merecen ser lloradas y otras cuya pérdida no se reconoce como tal y que se mantienen como no merecedoras del dolor. Dicha distinción forma una manera de constituir al sujeto, de fijar el estatus de acuerdo con su ubicación y que pauta el tratamiento diferenciado. Es una forma de la perpetuación de la violencia que opera de manera soterrada en las prácticas actitudinales que subordinan y desprecian a una afectada-campesina-analfabeta.

Nancy Scheper-Hughes (1997) retoma una perspectiva fenomenológica que resalta cómo "las experiencias de dolor están mediadas por condiciones macro-estructurales" (p.213). Es decir, que la lógica del dolor no solo compete al ámbito individual y al agente que lo produce sino que existen razones y condiciones fundantes como lo económico, lo político, lo sociocultural y lo ético impuestas por el Estado para salvaguardar el bienestar privilegiado. Una violencia estructural direccionada a poblaciones "en olvido" campea a rienda suelta por sus instituciones, otorgando un trato diferenciado, injusto y estigmatizador. Al respecto, Mamá Sergia menciona: "Cuando vas a atenderte, te miran mal. Al averiguar mi caso en la fiscalía de Ñawinpuquio y ven que mi esposo fue asesinado por los terroristas ya no quieren. Solo atienden cuando es asesinado por los militares. Así son esos lugares, ni da ganas de entrar" (Huamanga, octubre del 2015).

Estar enfermo o mal en la cultura andina es la asunción del dolor que implica ingresar a un estado liminal, en términos de Van Gennep (1969), formar una identidad marcada por el malestar, donde algunos deberes son postergados. Varios estudios apuntan a que en el proceso del padecimiento de la enfermedad ocurre la desprovisión de referentes identitarios y su potencia social, que pueden ser recuperados siempre y cuando el enfermo se cure. La realidad es otra en el caso ayacuchano. Las madres de ANFASEP desarrollaron una identidad de víctimas, de afectadas por la violencia. Cuando están mal de salud, no se produce el

proceso de suspensión de obligaciones sino que perpetúan su condición y su lugar en el mundo. Cada trato discriminatorio, cada gesto de repugnancia que sufren les recuerda que la violencia se performó en dolor. No es cualquier dolor efímero que se resana y se olvida. No. Es un dolor que se recuerda, que ancla en eventos anteriores, que se acumula, crece, madura y está en constante renovación. Es un dolor renovado que ausculta las cicatrices y las abre.

Marcas mnémicas en la corporeidad

Planteamos que existen entrecruces de memorias de acuerdo con la temporalidad, el contexto que propicia la emergencia, los usos y desusos de las actoras sociales. Empero, insistimos en que dichas memorias están cargadas por afectos, emociones, significados que alteran el estado emocional, con mucha mayor intensidad si las personas que hacen memoria padecen de alguna enfermedad. Dicho proceso evidencia el nexo inquebrantable entre la memoria y la dimensión emocional. En tal sentido, realizamos un análisis del proceso de cicatrización de las heridas que comprende delimitar la interiorización de la violencia en los cuerpos, haciendo una lectura antropológica de las heridas y su respectiva cicatrización.

Antes de adentrarnos en las prácticas, discursos y representaciones relacionadas con las marcas que se inscriben en los cuerpos, traemos a colación una experiencia vivida en el trabajo de campo:

> En Llusita se nos había encomendado realizar entrevistas sobre sus necesidades básicas para la implementación de tambos[15]. Convencidos de la tarea, comenzamos a tocar puertas en los albores de la mañana porque después las personas se movilizarían a los campos y las entrevistas significarían un esfuerzo mucho mayor. Ya bien entrada la mañana, las esperanzas de encontrar a más personas se desvanecían. Inesperadamente, salió una persona de tercera edad. Ya instalados adentro me convidó su desayuno. Orgullosamente nos relataba su desempeño en las rondas campesinas, se destapó la camisa y había una cicatriz prominente. "Yo he combatido contra los terrucos, prueba de mi valentía es esta cicatriz. En ese tiempo todos los varones se han escapado piro yo soy bien macho y encabecé la resistencia". Por otro lado, su esposa, sentada en un rincón, nos relató cómo sufrió en esos años cuando su esposo se iba de patrulla. ¿Acaso la vida valía? Ni la vida de los niños valía, cada día aparecían muertos. Así también encontramos su cuerpito de mi hermano. Todo desnudito estaba. Los militares habían hecho eso y mi esposo luchaba a su favor piro no intindían. Igual terruca eres, me dijo y me insultaron, me violentaron.

15 El Programa Nacional de Tambos es una red de plataformas de servicios con equipamiento moderno para el acceso de los ciudadanos de centros poblados rurales a los diversos servicios que ofrece el Estado.

> Como al ganado marcan así me marcaron con sangre. Ya cuando vino mi esposo, recién me creyeron. Así hemos sufrido acá. Ahora tengo dolores por haber vivido así. (Cuaderno de campo, Llusita, noviembre del 2015)

Nos parece muy sugerente el manejo diferenciado de aquellas marcas según el género. La significación asignada a las inscripciones corporales dista de un sentido homogeneizador y existe una proximidad con la manera de asumir las formas ideales de ser un varón y una mujer de acuerdo con la cultura a la que se pertenece.

La marca dejada por el paso de una bala se convierte en un andamiaje simbólico que refuerza aquellas valoraciones correspondientes a los varones, tales como el coraje, la virilidad, la valentía y la fuerza que elevan el estatus de varón a un plano simbólico exagerado de heroicidad. Son cicatrices que hablan por sí solas, que evidencian la escena, que se performan en galones militares y que refuerzan la idea de un cuerpo fornido, capaz de proteger a los demás. Constructos institucionalizados reglamentan las emociones permitidas a los varones y sancionan a quienes los infringen negándoles el estatus de varón; por ello, deben suprimir algunos sentimientos catalogados como femeninos para no sentir el peso de la mirada pública comunal.

En cambio, las mujeres son quienes cargan y expresan abiertamente sus emociones desde el ámbito maternal. Inmersas en su narrativa, se destaca la experiencia de la introyección del miedo en sus cuerpos[16]. Las marcas atesoran el ciclo de duelo de las vidas perdidas, la experiencia de sufrir humillaciones, de condensar la suma de pesares que se materializan en el cuerpo. Son expresados como heridas profundas que, a duras penas, alcanzan una cicatrización superficial. Resulta difícil llegar a una cicatrización completa porque no solo el cuerpo de la mujer es depositario de estigmas y prejuicios de inferioridad, sino también se ignora sus demandas de reparación integral, razón por la cual el dolor se incrementa exponencialmente, lo que desencadena dos procesos: primero, se paraliza la cicatrización, y segundo, se agrava la herida y se produce una prolongación del proceso restitutivo.

Cabe aclarar que en tiempos de violencia la significación de los cuerpos dista mucho de las construcciones anteriores al episodio. Tal como lo manifiesta Butler (2011), "su propia vida, sus propios cuerpos se construyen como instrumentos de guerra o puros recipientes del ataque, (...) se los ha transformado en materia inerte, en instrumentalidades destructivas o en merecedoras de la destrucción, paradójicamente, en nombre de la vida" (p.41). El

16 Insistimos en la agudeza de nuestra mirada al realizar el análisis de las representaciones discursivas porque muchas veces tendemos a calificarlas como una narrativa de victimización. Proceder de dicha forma es re-victimizarlas en nuestra escritura. Estamos seguros de que la divergencia en las narraciones elaboradas por una mujer y un varón dan cabida para pensar en la diversidad de masculinidades y femineidades hegemónicas.

cuerpo de las regiones más golpeadas por el *sasachakuy*-tiempo fue el de aquellas a las que se desproveyó de su humanidad, de su vida y de su personalidad. Solo recordemos la localización del conflicto en lugares donde reinaban las brechas étnicas, económicas, educativas, geográficas y el rostro de la víctima[17].

Corporeidad constituyente de memoria y experiencia

La noción de cuerpo ha estado presente, de manera soterrada, en nuestra línea argumentativa. Obrar de dicha forma nos posibilita un mejor abordaje de la memoria, el dolor y el proceso de cicatrización, porque el cuerpo es el campo social por excelencia donde se inscriben las experiencias y las emociones. Es productor de sentido, de significaciones, pero también está sujeto a interpretaciones, a reglas establecidas que son modeladas por relaciones de poder. Es el elemento constituyente de la identidad que nos distingue del resto.

Y, en especial, porque el cuerpo posee el carácter de ser depositario de algo y a través de dicha propiedad tiende a impregnarlo de un sentido de pertenencia debido a la experimentación directa de ese algo externo, pudiendo ser la enfermedad, el mal, la memoria, el dolor, la violencia, entre otros. Kimberly Theidon (2004) hace una aclaración pertinente al mencionar que “las memorias no solamente se sedimentan en los edificios, en el paisaje o en otros símbolos diseñados para propiciar el recuerdo. Las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolos en sitios históricos” (p.76). De esta forma, nuestros cuerpos son históricos porque son un registro de nuestra experiencia vivida, acumulada en el proceso de desarrollo humano. Deductivamente podemos aseverar que nuestros cuerpos son lugares de memoria. Por ende, hay un nexo inquebrantable entre la memoria y el cuerpo, ya que ambos se constituyen y se refuerzan.

Por lo tanto, si nuestro cuerpo es histórico, constituyente de memoria, tiene que ser experiencial ya que la experiencia es la piedra angular que sustenta y asigna sentido a las otras dimensiones. La noción de experiencia desarrollada por Victor Turner (1986) es muy sugerente porque denota “ensayo, prueba, experimento”, que se asume como un aprendizaje cognitivo direccionado al “drama” y la “crisis”. Experiencia es vivenciar, pensar hacia atrás pero también querer o desear hacia delante; es *“establecer modelos para la experiencia futura en la que se espera evitar o eliminar los errores o peligros de la experiencia pasada”* (Turner & Bruner, 1986, p.39). Ese significado que une al pasado con el presente es muy recurrente en las representaciones de las actoras anfasinas porque su experiencia es una (re)vivencia de lo

17 “…la exclusión social y pobreza en el Perú tienen un rostro rural y campesino. Fue precisamente en esas zonas y entre esa población donde se produjo la mayor cantidad de víctimas. La proporción de muertes y desaparecidos reportados a la CVR en zonas rurales es casi tres veces mayor que la proporción de personas que vivían en esas zonas según el censo de 1993” (CVR (2004), pp. 22-23).

vivido. Es decir, existen ciertas continuidades como los episodios traumáticos asentados en el padecimiento del dolor.

Entre heridas y cicatrices, la huella sigue

Cuando el Perú ingresaba a la condición social de posconflicto, uno de los debates giraba en torno al diseño de un estudio que ayudara a comprender las dinámicas de la violencia, los distintos actores, las causas, consecuencias y las recomendaciones para que no se repita. Un grupo conservador sostenía que las heridas ya estaban cicatrizadas y era ilógico insistir en un estudio que solo iba a causar estados depresivos al reabrir las heridas. Hoy, dieciséis años después de haberse realizado el debate, hay posturas discursivas que siguen insistiendo en la banalidad de los trabajos de memoria como aquel remanente que perpetúa la victimización[18]. Esta situación amerita fijar la mirada en las categorías somáticas de herida y cicatriz partiendo de las acepciones del sentido común para luego desmitificar las formas estáticas y cerradas de comprensión dominantes.

A lo largo de nuestras vidas detentamos cicatrices producto de lesiones corporales, acompañadas siempre de lo emotivo. Para cada cicatriz hay toda una parafernalia explicativa contextual que centra su atención en los pormenores. Dichas cicatrices son investidas por valoraciones emocionales, son productoras de historias, memorias y marcas. En ese sentido, Judith Butler (2009) pone mayor énfasis en el carácter lingüístico del cuerpo como productor de lenguaje, pero que está determinado por el carácter material. De ahí que tanto la cicatriz como la herida instaladas en el cuerpo sean los referentes próximos del lenguaje. Si la posibilidad de testimoniar hechos de horror es graficar lo indecible, lo no representable, entonces en el cuerpo hay rastros de la violencia, heridas, cicatrices y marcas. Hay una materialidad que puede hablar por sí sola, ya que el sujeto para Butler es, ante todo, cuerpo, es experiencia corporal "que no puede contarse pero que constituye la condición corporal del dar cuenta de uno mismo en forma narrativa" (p.59).

Aquello que el cuerpo adquiere, refiriéndonos a las marcas, produce una (re)elaboración de sentidos. En otras palabras, cuando un cuerpo experimenta una inscripción de algo externo en un sitio perteneciente a él, lo que antes era un mero "espacio" de carne se transforma en un "lugar" con protuberancias, sujeto a interpretaciones particulares, densamente (re)cargado de sentimientos, recuerdos, valoraciones y reacciones actitudinales para las propias personas. Las marcas corporales sobresalen si hay un pasado violento. Tal es el caso de la violencia política que dejó heridas por doquier, tan profundas que las personas desarrollaron la capacidad de realizar una cicatrización superficial para poder seguir viviendo, (re)estructurar sus vidas y sacar adelante a sus hijos. En palabras de Veena Das (2004), "esta es una vía

18 Véase Ilizarbe, 2015.

hacia la curación - las mujeres llaman a esta recuperación, simplemente el poder de soportar" (p.328, traducción mía). No obstante, la sociedad peruana asume la cicatriz como un estado de plena curación, como un producto final, ahistórico, y no como un proceso histórico y emotivo que modifica la identidad del sujeto. Además "no es sólo un hecho aislado, ni una maleza desafortunada de la naturaleza. Sino es una forma de comunicación –el idioma de los órganos– a través del cual la naturaleza, la sociedad y la cultura hablan simultáneamente". (Scheper-Hughes & Lock, 1987, p.31). Nuestra apuesta es imaginar las cicatrices como lugares referenciales en los que se acumula la memoria, sea cual sea su naturaleza.

En los cuerpos que sufren se inscriben marcas de distinto tipo, producto de condiciones sociales, económicas, políticas y morales. Son imborrables, tienen la capacidad de desbordar de su lugar de residencia para imponerse en todo el cuerpo, en la persona y en la sociedad; ejemplo de ello son las formas de autovaloración y autodiscriminación de las víctimas. Es precisamente porque, utilizando la categoría de Olga Gonzales (2015), la marca se convierte en un *"actim memoria"* con la capacidad de fijación y de traer un recuerdo anterior al presente caracterizado como un recuerdo secreto. En última instancia, las marcas corporales pasan a ser "huellas mnémicas" que se manifiestan en una temporalidad próxima que vendría a ser la vida cotidiana, pero que proviene de una temporalidad lejana, que está constituida por la vivencia de la violencia política. En tanto, según Freud (1980), la huella mnémica es un recuerdo alojado en un registro interior del sujeto y lo que evoca es lo registrado en la interioridad del sujeto.

Durante todas las reuniones compartidas con los miembros de la junta directiva de ANFASEP y en las asambleas generales, el manejo discursivo de la categoría "cicatriz" estaba ausente.

> Acaso inventamos, nuestros cuerpos hablan, mi rostro te dice que estoy triste, mis arrugas, mi cabello blanco te dice por lo que he sufrido, mis marcas hablan solitas. Y yo no entiendo ¡Qué pruebas más quieren! (Mama María, socia de ANFASEP).

El cuerpo se convierte en testimonio de mediación política hacia el otro para despertar su humanidad cegada.

A manera de conclusión

La interiorización del dolor de la violencia ("la guerra se metió dentro de mí") construye saberes, sentidos y significaciones. Detrás de cada dolor hay historias ocultas y visibles, de pérdidas, abandonos, fracasos, frustración, sufrimiento y relaciones fallidas, en tanto que el cuerpo es expresión de la enfermedad, la memoria y el dolor.

Sin pretender esencializar la cultura local ayacuchana, la prevalencia de lógicas andinas posibilita nuevas dinámicas para la

memoria, la enfermedad y el dolor. En la Asociación Nacional de Familiares Detenidos, Secuestrados y Desaparecidos del Perú existen manejos de memoria de acuerdo con el contexto y la predisposición de las actoras sociales, pero con predominio de una matriz que agudiza el estado emocional. La irrupción de las memorias no se produce de manera lineal, reglamentada y unilineal, sino que emergen según la experiencia de cada actora social, lo que posibilita el entrecruce de dichas memorias.

La construcción cultural del dolor en una sociedad de posconflicto tiene peculiaridades tales como la recreación de sensaciones vividas durante el período de violencia (como el ardor y la frialdad) que se (re)producen con la presencia de heridas y enfermedades. Las marcas corporales son una vía directa para conocer los presupuestos de anclaje en la huella mnémica como cuestiones que se inscriben en el cuerpo como un palimpsesto. A su vez, operan como activadores de memoria y emociones. Son "tatuajes impuestos por la guerra" en palabras de Lurgio Gavilan (2013). En tal sentido, si "... hacer memoria es, en gran medida, imaginar pero también acomodar el propio cuerpo y la historia" (Chababo, 2014, p.16) quedan cuestiones inconclusas que repensar como las formas locales de curación, el proceso de envejecimiento y las memorias como una agenda de la sociedad. Se hace necesario explorar temas como la salud mental en las comunidades andinas, no solo centrándose en el ámbito médico y privilegiando modelos externos, sino incorporando formas locales de curación con un sentido dialógico constante.

Referencias bibliográficas

Agüero, J. C.
2015. *Los rendidos. Sobre el don de perdonar.* Lima: IEP.

ANFASEP
2015. *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje* (2ª ed.). Lima: ANFASEP - GIZ.

Barragán, A.
2009. Cuerpo experiencial: el drama del dolor crónico. En F. Peña (Ed.), *Salud y sociedad: perspectivas antropológicas* (pp. 263-286). México: INAH-ENAH.

Butler, J.
2009. *Dar cuenta de uno mismo. Violencia, ética y responsabilidad.* Buenos Aires: Amorrortu.
2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Buenos Aires: Paidos.
2011. *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda.* Buenos Aires: Katz Editores.

Coral, I.
1999. Las mujeres en guerra: impacto y respuestas. En S. Stern (Ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 337-363). Lima: IEP-UNSCH.

Crisóstomo, M.
2014. *Género, conflicto armado y memoria: las trayectorias de las presidentas de ANFASEP.* Tesis de Maestría en Estudios de Género. Lima: PUCP.

Comisión de la Verdad y Reconciliación
2004. *HATUN WILLAKUY: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú.* Lima: CVR.

Chababo, R.
2014. *Apuntes sobre el heroísmo.* Santiago de Chile: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos-Signos de la memoria.

Chati, G.
2015. Historia y memoria campesina: silencios y representaciones sobre la lucha por la tierra y la represión en Ongoy. *ANTHROPOLOGICA, Año XXXIII (34)*. 35-62.

Das, V.
2004. Language and body: transactions in the construction of pain. En N. Sheper-Hughes, & P. Bourgois (Eds.), *Violence in war an peace: an anthology* (pp. 327-333). Australia: Blackwell Publishing.

Degregori, C. I.
2015. *Heridas abiertas, derechos esquivos. Derechos humanos, memoria y Comisión de la Verdad y Reconciliación. Obras escogidas IX.* Lima: IEP.

Delgado, H.
1991. *El caracter animado de las enfermedades en el mundo andino.* Lima: Ministerio de Salud. Instituto Nacional de Medicina Tradicional.

Freud, S.
1917. *Duelo y Melancolía. Obras completas. (Vol. XIV).* Buenos Aires: Amorrurtu.
1980. Proyecto de psicología para neurólogos. En *Obras Completas. (Vol. I).* Buenos Aires: Amorrourtu.

Gavilán, L.
2015. *El soldado desconocido.* Lima: IEP.
2013. Eusebio tatuado por la guerra. *Alteritas*, año 2, 93-100.

Gonzales, O.
2015. Testimonio y secretos de un pasado traumático: los tiempos de peligro en el arte visual de Sarhua. *ANTHROPOLOGICA, Año XXXIII (34).* 89-118.

Halbwachs, M.
2004. *La memoria colectiva.* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Henríquez, N.
2006. *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú*. Lima: CONCYTEC.

Hite, K.
2013. *Política y arte de la conmemoración. Memoriales en América Latina y España.* Santiago: Mandrágora Ediciones.

Ilizarbe, C.
2015. Memoria, olvido y negacionismo en el proceso de recomposición política en el Perú de la posguerra del siglo XXI. En H. Ludwig y P. Del Pino, comp. *Políticas en justicia transicional. Miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (pp. 231-260). Lima: IEP.

Jelin, E.
2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

2003. Memorias y luchas políticas. En C. I. Degregori (Ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (pp. 27-48). Lima: IEP.

Laplantine, F.
1965. *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Macher, S.
2014. *¿Hemos avanzado? A diez años de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: IEP.

Martín-Baró, I.
1990. *Psicología social de la guerra: trauma y terapia.* San Salvador: UCA Editores.

Menéndez, E.
1990. *Antropología médica: orientaciones, desigualdades y transacciones.* México: CIESAS.

Morri, D.
1993. *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Nicholls, N.
2013. *Memoria, arte y derechos humanos: la representación de lo imposible*. Santiago de Chile: Signos de la Memoria.

Pariona, W.
2004. *Lecturas antropológicas de la cultura en Ayacucho*. Huancayo: UNSCH.

Portugal, T.
2015. Batallas por el reconocimiento: lugares de memoria en el Perú. En C.I. Degregori, T. Portugal, G. Salazar & R. Aroni, *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú* (pp. 71-236). Lima: IEP.

PROMUDEH
2001. *Censo por la paz, situación de la población afectada por la violencia política en el Perú*. Lima: PROMUDEH-PAR.

Ramos, J.
(s.f.). *La procesión va dentro de mí: género, violencia y memoria en el Ayacucho de la Posguerra*. Inedito.

Reynaga, G.
2008. *Respuesta de las mujeres ayacuchanas frente a los problemas de la violencia política.* (Tesis para optar el grado de Magister en Gerencia Social). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Rubio, S.
2013. *La reparación a las víctimas del conflicto armado en Perú: la voz de las víctimas*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

Scheper-Hughes, N.
1997. *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil.* Madrid: Ariel.

Scheper-Hughes, N., & Lock, M.
1987. The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly. 1*, 6-41.

Stern, S.
2002. De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. En E. Jelin (Ed.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*. Madrid: Siglo XXI.

Tamayo, A.
2003. ANFASEP y la lucha por la memoria de sus desaparecidos (1983-2000). En C.I. Degregori (Ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (pp. 95-134). Lima: IEP.

Theidon, K.
2004. *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú.* Lima: IEP.

2006. Género en transición: sentido común, mujeres y guerra. *Cuadernos de Antropología Social (24)*, 69-92.

Todorov, T.
1992. *La memoria del mal.* Recuperado de http://www.unesco.org/courier/1999_12/sp/dossier/txt01.htm
2000. *Los abusos de la memoria.* Barcelona: Paidos.

Turner, V. & Bruner, E.
1986. *The anthropology of experience.* Chicago: University of Illinois.

Van Gennep, A.
1969. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Žižek, S.
2009. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales.* Buenos Aires: Paidos.

José Ramos López - *runayraq@hotmail.com*

Antropólogo, activista de Derechos Humanos, pertenece al Círculo de Estudios José María Arguedas - CEJMA UNSCH. Es miembro del Grupo Interdisciplinario de Memoria y Democracia - PUCP. Fue ganador del Concurso Nacional de Ensayos "Esquirlas del odio", convocado en el año 2016 por el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. Actualmente viene acompañando a la población desplazada de Ayacucho desde el Centro Loyola Ayacucho.

ISSN: 2523-112X

Curandero, *qanras* y condenados en el tiempo de la violencia: la representación de una desaparición en Ayacucho

Curandero (Medicine man), qanras (dirty men) and condenados (dead men) in the time of the war: the representation of the disappearance of people in Ayacucho

Nory Cóndor Alarcón / Nelson Pereyra Chávez

RESUMEN

El artículo estudia la representación familiar sobre la desaparición de *Francisco Buendía*, un poblador de la localidad de *Muya* en la zona rural de la provincia de La Mar, en Ayacucho, que fue secuestrado por los senderistas en 1984. Analiza dicha representación en relación con las concepciones y categorías del pensamiento andino y propone que para los familiares la desaparición confirma el caos existente en el espacio social de la comunidad, pues es resultado de la presencia de personas anómalas que concentran los atributos negativos de los seres maléficos de la cosmovisión andina.

Palabras clave: Desaparición de personas / Violencia política / Cosmovisión andina / Sendero Luminoso / Ayacucho

ABSTRACT

This paper explores the representation of the disappearance of Francisco Buendía, a man from the village of Muya, in the rural area of the province of La Mar, Ayacucho, who was kidnapped by Sendero Luminoso (The Shining Path) in 1984. The analysis resorts to Andean categories to demonstrate that, for his relatives, Buendía's disappearance represents a confirmation of chaos in the communal social space, since it is the result of the presence of anomalous individuals concentrating negative attributes of evil beings present in the Andean cosmovision.

Keywords: Dissappearance of people / Political violence / Andean worldview / The Shining Path / Ayacucho

Introducción

Se estima que la violencia política que asoló al país en la década de 1980 dejó un saldo de más de 15.000 desaparecidos;[1] personas que en el día o en la noche, en la calle o en sus casas, en la ciudad o en el campo fueron secuestradas por Sendero Luminoso o detenidas por las fuerzas del orden y nunca más se supo de ellas, siendo la ausencia de información sobre el paradero final de la víctima la característica central del hecho.

El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y la Justicia Transicional han elaborado una definición de desaparición que concuerda con lo que hemos anotado en el párrafo anterior. Ambos demandan, además, la búsqueda de los restos de los desaparecidos para sancionar a los responsables y reparar a los familiares (Barrantes y Peña, 2012). No obstante, hay que tomar en cuenta el enfoque *émic* de Marvin Harris y preguntarse por el punto de vista, definiciones y expectativas de los familiares y de las poblaciones campesinas, que fueron las principales víctimas del conflicto[2]. Es decir, ¿cuáles son las representaciones e imágenes que los familiares elaboran sobre los desaparecidos?

El presente escrito estudia la representación de los parientes de un poblador ayacuchano que fue desaparecido durante la violencia política, a partir del enfoque de Harris y en relación con las concepciones y categorías del pensamiento andino. Dicho poblador es *Francisco Buendía*, un habitante del poblado de *Muya*, en la provincia de La Mar, que en octubre de 1984 fue sacado de su hogar con engaños por cuatro jóvenes e introducido en una camioneta que se lo llevó con rumbo desconocido, no sin antes recoger a *Alcides Carrión*, un próspero comerciante que también fue desaparecido. A duras penas pudo cubrir su cuerpo con un poncho antes de encontrarse con sus captores. En los siguientes días, sus familiares notificaron al personal de la Guardia Civil el hecho e iniciaron la fatigosa búsqueda del patriarca, sin lograr su cometido. Transcurridos algunos meses dejaron de buscar, porque fueron advertidos por sus vecinos que si seguían indagando estarían en riesgo. Además, recrudeció la violencia y con temor observaron que sus vecinos, amigos y paisanos se convertían en muertos y desaparecidos. Y aunque decidieron silenciar el caso y convivir con la pena, en privado elaboraron su propia interpretación de la desaparición.

Esta desaparición ocurrió cuando Sendero Luminoso intensificó sus acciones en el campo ayacuchano con la intención de instalar "bases de apoyo" para enfrentar a las fuerzas del orden y destruir al Estado. Para lograr ello, los subversivos se aprovecharon de las disputas

1 Cálculo elaborado por el Comité Internacional de la Cruz Roja, publicado en *La República* del 21 de octubre de 2011. Recuperado de http://larepublica.pe/politica/584251-hay-16-mil-desaparecidos-por-terrorismo-en-el-peru

2 Según Harris, el enfoque *émic* se basa en la visión de la cultura que tienen los mismos miembros de ella, mientras que el enfoque *étic* es exterior a los pobladores, objetivo y universal (Marzal, 1997: 531).

comunales y familiares de la zona rural. Los familiares sostienen que los senderistas secuestraron y desaparecieron a *Francisco Buendía* porque su sobrina, *Serafina Qoras* y el esposo de ella, Saturnino Arce, lo acusaron ante los subversivos por los conflictos que tenían en torno a los linderos de las tierras que los tres poseían en la localidad de *Muya*, a unos cuantos kilómetros de San Miguel, la capital de la provincia de La Mar (Cóndor y Pereyra, 2015). Con la frase *"Arce y Qorasuywaraku terrukukunata"*, una de las nietas de *Francisco Buendía* revela la proximidad que existía entre los senderistas y los sobrinos de su abuelo.[3]

Representaciones e imaginarios andinos

Ya que los relatos a analizar se relacionan con las representaciones e imaginarios del poblador andino, primero hay que mencionar las características de la cosmovisión andina para después intentar una interpretación de los símbolos que aquellos contienen.

Según el pensamiento andino, el espacio y sociedad se dividen en dos mitades que aluden a las partes de arriba y abajo o izquierda y derecha: *Hanan* y *Urin* respectivamente. Esta dualidad se relaciona con otra estructura que divide el espacio y la sociedad en cuatro y cinco zonas: dos verticales (*Hanan Pacha / Uku Pacha*), dos horizontales (Lima / La Selva) y una central (*Kay Pacha*) que funciona como nexo. En este esquema, tanto Lima como la selva aparecen como zonas externas al *Kay Pacha*, habitadas por extranjeros, *Chunchos* y animales como el puma y la taruca (Ansión, 1987; García, 1988; Silva Santisteban, 1981).

Asimismo, el pensamiento andino admite la existencia de dioses y seres maléficos que median en la vida cotidiana de los campesinos. El *Wamani* y la *Pacha Mama*, son las principales divinidades que participan de las relaciones de reciprocidad, intervienen en el *Kay Pacha*, aunque pueden estar también en el *Hanan Pacha* o *UkuPacha* dependiendo de la situación.[4] Otros dioses como el *Amaru* y seres maléficos como el *Nakaq*, la *Uma* o el *Qarqacha* habitan los espacios de Lima, la Selva y el *Uku Pacha* porque

3 Entrevista con Irma Flores Buendía, nieta de Francisco Buendía, realizada en San Miguel, el 7 de agosto de 2013. *Uywaraku terrukukunata* quiere decir "criaban a los terrucos". Cabe precisar que a pedido de los familiares y por respeto a quienes nos confiaron sus recuerdos sobre una época tan trágica de la historia contemporánea del país, hemos consignado a los testimoniantes bajo seudónimos, reconocibles por la tipografía diferente al texto que los rodea. Lo mismo se ha hecho para la toponimia de algunos lugares que aparecen en el texto. Así, por ejemplo *María Buendía* o *Muya* deben entenderse como seudónimos. En los casos en que los nombres o palabras no muestren dicha tipografía diferente, estas son reales.

4 El *Apu* o *Wamani* es el espíritu de los cerros, que garantiza la fertilidad de la tierra, la abundancia de aguas para la siembra, la multiplicación del ganado, la protección de los viajeros y la salud para los enfermos; la *Pacha Mama* es un espíritu ubicuo que fecunda personas, plantas y animales. Ambas divinidades son benefactoras, pero también pueden castigar con sequía, granizo, metamorfosis zoomórfica o muerte de los animales si se actúa con avaricia o no se les ofrece el pago y los ritos que exigen (Silva Santisteban, 1981; García 1998, pp.51-62).

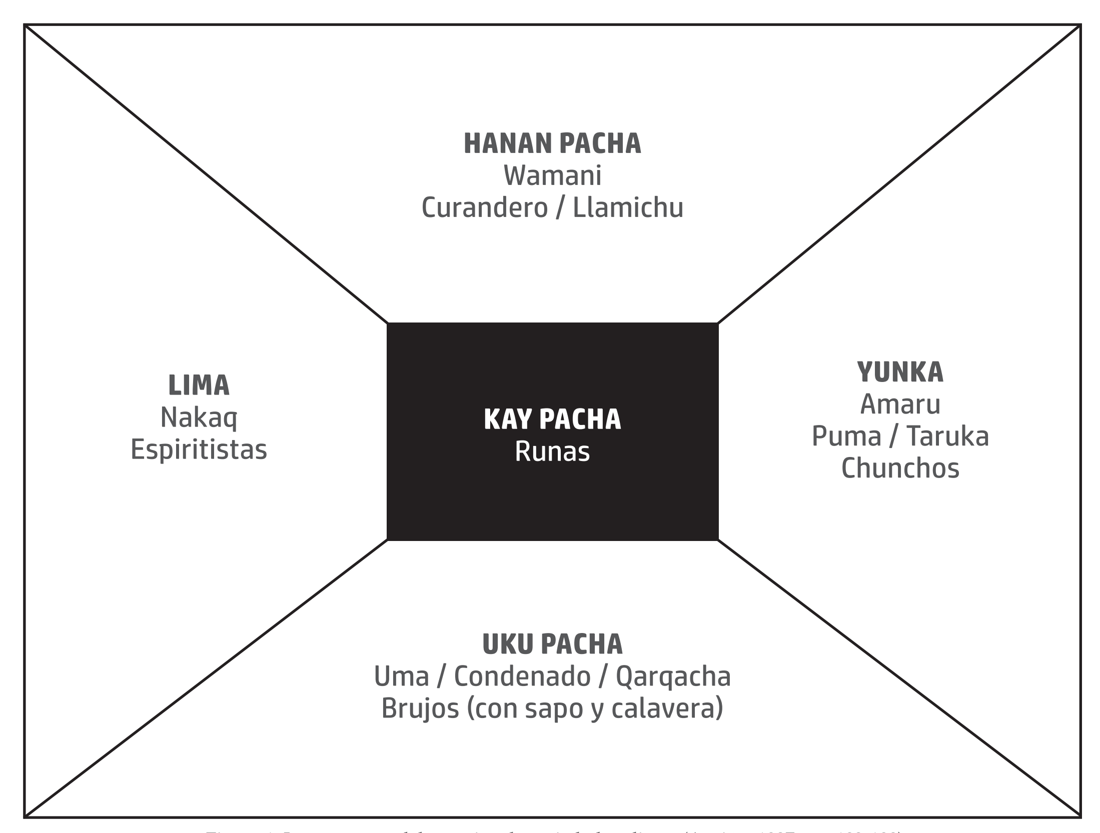


Figura 1: La estructura del espacio y la sociedad andinos. (Ansión, 1987, pp. 193-199)

son extranjeros, no cumplen con la reciprocidad y atropellan el orden moral de la sociedad. Los campesinos se desenvuelven en el *Kay Pacha* y animales como la vicuña, la taruca, el cerdo y el sapo pueden ubicarse en cualquiera de los espacios, dependiendo del servicio que brindan a dioses y seres maléficos (Figura 1). (Ansión, 1987)

En relación con dioses y seres maléficos se desenvuelven el curanderismo y la brujería, que curan las enfermedades y agreden al prójimo respectivamente (Silva Santisteban, 1981, pp.84-96). Según Juan Ansión (1987), existen curanderos *Llamichus* que curan en las alturas y curanderos que trabajan con el *Wamani* en los valles. Asimismo, existen brujos que

trabajan con calaveras y sapos. Mientras que aquellos se ubican en el *Hanan Pacha*, estos dos últimos se localizan en el *Uku Pacha*. Los espiritistas o falsos curanderos de las ciudades y los chunchos de la selva que recurren a las drogas ocupan los espacios de Lima y la Selva, respectivamente (pp.197-198).

El pensamiento andino incluye a la divinidad católica que es colocada del lado de los dioses tutelares y en contradicción con los seres maléficos. Aunque Dios es considerado creador del mundo y sancionador de los hombres después de la muerte, es ante todo un Dios para el *aquí* y el *ahora*; es decir, un Dios providente y cercano que premia y castiga en la vida presente, cuya cercanía se experimenta principalmente en los sueños considerados como revelaciones y en las situaciones límites de la vida, de las que se hace una interpretación religiosa.[5]

Por debajo de Dios se ubican los intermediarios o santos, entre los que se encuentran Jesucristo y la Virgen María, por estar representados en imágenes. Ellos reciben ofrendas y hacen favores y milagros; en algunas comunidades además tienen tierras, ganado y una organización para el culto.

Henrique Urbano señala que la Trinidad cristiana (Dios Padre, Dios Hijo o Jesucristo y Dios Espíritu Santo) ocupa un lugar excepcional en la cosmovisión andina. La historia del mundo está dividida en tres edades, estando cada una de ellas encabezada por una de las personas de la trinidad. La del Dios Padre corresponde a los tiempos antiguos, en los que vivían los gentiles; la edad del Dios Hijo es la contemporánea. “El futuro pertenece al Dios Espíritu y los habitantes de ese tiempo tienen la característica de ser alados (*warp'ayoq*) como es la figura popular cristiana del Espíritu Santo” (1993: 300).

El testimonio de María Buendía

María Buendía es hija de *Francisco Buendía.* Al momento de la entrevista nos ofreció, con bastante congoja, el siguiente relato sobre el secuestro de su padre y la búsqueda que emprendió conjuntamente con su esposo, su menor hija y los parientes de otra persona que también desapareció el mismo día que su progenitor. Citamos casi todo el relato para subrayar los emotivos detalles que contiene.

> Nosotros llegamos a escuchar lo del terrorismo y mi papá decía: “¿Qué es eso de terrorismo?, dicen matan a la gente; pero cómo es eso. Entre gente y entre pobres cómo nos vamos a matar. Ellos serán de otro país”. De acá mismo dicen [que] se han juntado con otros que venían de otros sitios y eran varios y yo decía ahora qué vamos hacer; de repente también nos hacen algo

5 Dios aparece a menudo como una deidad separada del *Wamani*. En Puquio, un campesino señaló que “Nuestro (Dios católico) creó la nube, la lluvia; nosotros la recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres, los *Wamanis*, recibimos el agua, porque así Dios lo ha convenido y mandado. Sin embargo, la lluvia y el rayo son obra del *Amaru*” (citado en García, 1998, p.55).

le dije a mi papá, y él me dijo: "Yo los voy a matar, antes que me maten los mato. ¿Por qué me matarían sin motivo alguno?". Así diciendo él hablaba todo machito y hasta fabricó su arma: en la punta del palo amarró un cuchillito como púa, como clavo y eso lo tenía en la puerta nomás; pero el momento en que se lo llevan ni siquiera se acordó. No se puso sus zapatos ni su sombrero; solo tomó su ponchito y salió, porque en ese momento estaba ya descansando en su cama junto a mi mamá chacchando su coquita.

Irma y Ana eran chiquillas. Tocaron la puerta de la cocina y Ana salió para ver del balcón y cuando vio estaban parados dos hombres encapuchados más o menos a las 5 de la tarde y le dijo a mi mamá: *"Mamaya manchapa runakuna kachkanku armayuq" (Mamita, son hombres que dan miedo y están armados).* No podía hablar la chica y se asustaron; mi padre también se asustó y comentó "¡quién puede ser, quién puede ser!". Y ni siquiera de su arma se recordó y cuando se levantó con prisa, subió un hombre sin arma y le dijo: "Don Francisco, tu hijo de la Selva nos ha mandado con coca [...] ¡Rapidito, rapidito sal; así no más baja. En el huayquito está el carro y tienes que traer tu encargo!" Salió solito y se fue y aparecieron tres o cuatro y se perdieron en el huayquito. Las chicas siguieron a su abuelo y volvieron para decirle a su abuela: *"¡Pasachinmi, pasachinmi abuelituyta, chay carruqa pasakunmi!"* (¡Se lo han llevado, se lo han llevado; ese carro se ha llevado al abuelito!) En el huayco había un carro rojo, una camioneta y ahí lo han metido. Entre cuatro doblándolo lo han metido a la caseta y en el forcejeo llamaba, pedía auxilio y decía: "Victoria, me están llevando". Cuando gritaba le taparon la boca y así lo metieron por la fuerza a la caseta. Justo un hombre estaba ahí; ese nos avisó. Era Albino, un evangelista. Él pasaba ese rato y le encargó: *"¡Willaykamullaway chay señurayta imasta kay apawanku!"* (Cuenten a mi señora por qué me están llevando). Y ese hombre no nos avisó; en el momento se quedó calladito. Arriba ese Sulpicio Enrique ha visto todo y en ese momento no nos contó.

Dicen que los senderistas se alojaban en la casa de Serafina y Saturnino, quienes cocinaban, hacían comida en cantidad [...] Dicen que estuvieron varios, hasta el amigo mismo de mi papá: un curandero que vivía por Ihuín. Creo que era soltero, sin familia, tenía un libro de medicina y venía a la casa. Como mi mamá era enfermiza del corazón, nos explicaba siempre. Mi papá le hacía comer a ese curandero y se habían hecho muy amigos. Él sabe bien cómo y dónde han matado a mi papá.

Ese mismo rato, Irma y Ana llegaron a San Miguel y me contaron del hecho y me dijeron "¿Qué vamos a hacer?", llorando. Ya era de noche y fuimos a la Comisaría y

les contamos que se lo habían llevado con dirección a Tambo y ellos [los Guardias Civiles] se comunicaron con los de Tambo para que esperaran al carro, pero nunca llegó. Nos dijeron: "Mañana seguramente por ahí lo van a soltar y si no regresa tienen que buscar".

Al día siguiente nos encontramos con la mujer de Alcides Carrión: Marta Vila, quien no era la esposa de Carrión. Su verdadera esposa era Gregoria y dejándola a ella se comprometió con Marta. Planeamos la búsqueda para el día martes, con el hijo de Carrión, que era joven. Yo busqué a un cargador para que nos ayude.

De la casa salimos yo, Abraham y Candy. Mi madre nos acompañó hasta Muya. Llegamos al Colegio Alfonso Ugarte y nos repartimos en dos grupos: un grupo de hombres (Abraham, el hijo de Carrión y el hombre que contraté para que nos ayudase en la búsqueda) y otro grupo de mujeres (yo, Candy y Marta). Pasamos caminando por la carretera, viendo los barrancos, por Kiru Nanay, por abajo y llegamos a la otra carretera. Vimos casas y chacras abandonadas, siempre pensando que por acá le habrán echado llave. Tocamos, llamábamos pero nadie salía [...] Marta era muy tacaña; ella tenía gaseosas y cuando estábamos en pleno sol, no era capaz de invitarnos ni un sorbo, andábamos con la boca seca.

Un viejo salió cuando estábamos tocando la puerta [...] El viejo [...] estaba descalzo, con tierra en los pies porque estaba arando en su huerta. Le dijimos que se ha perdido mi papá y la otra dijo: mi esposo, y nos dijo ya pues [...] y nos hizo pasar a una casa grande y en una mesita sacó sus naipes y como Marta había llevado coca, plata y cigarro [le dio todo eso]. Yo solo le di plata, creo que cinco soles le di. Viendo sus naipes le dijo a Marta: "Tu esposo está lejos, se ha ido a otro pueblo. Pobrecito, está andando, está llorando, tiene pena. Te quería señora; está diciendo mi esposa y está llorando" [...] Para mí tendió sus naipes y me dijo: "Tu papá está por aquí cerca; le habían colgado de un árbol y ya lo han matado; está muerto. Trata de buscarlo".

Retornamos por un caminito viendo los árboles. Marta tenía un perro chapito que iba adelante. Entonces, una señora apareció hilando con sus chanchitos y faltando buena distancia, hilando nos dijo cantando: *"¿Maitan rinkichik? Kay uraychallapi wasipi quntacha kachkan terrucu kakuchkan, ¡wawaykita kitarusunki!"* (Adónde van? La casa de acá abajito está llena de terrucos. ¡Te van a quitar a tu bebe!). Me asusté; me hubieran quitado a Faustina. *"¿Ipapaqmi chay wawaykita apamunki? Kayna warmakunata quitamuchkan. ¿Maitama rinkichik? Kay wasipi quntacha kakuchkan,*

kunallami punkunta pasaschkani, mana nuqa sayaspay willaychikichmanchu, pasakuychik defrentipas, no sé imamansi qankuna rinchkankichik, yaykuchkankichi, kunan kaimanta yaykumunkichik alcaysamunkichik, quiera no quiera chaininta pasankichik (¿Para qué has traido a tu hija? Te la van a quitar como a estos chicos. ¿Dónde van? En estos momentos estoy pasando por la puerta de la casa que está llena. Yo no les puedo decir cosas parándome, si quieren váyanse de frente, no sé a qué están yendo, están entrando, a partir de ahora ingresarán por este lugar, quieran o no quieran pasarán por ese camino). Y el perrito que estaba yendo regresó al ver. Entonces estaban en su puerta todos esos *qanras*; con el calor de la tarde se soleaban y al ver al perrito que llegó se metieron a la casa. Entonces nosotras asustadas tuvimos que seguir [...] para dar alcance al otro grupo y tuvimos que pasar por la puertita pidiendo a Dios: ampáranos Señor. Cuando pasamos no había nadie, pero se oyeron murmullos. Y cuando llegamos al río, pasamos el río los tres con zapato y de más arriba volteamos a ver y dos o tres nos miraban de esa casa. Caminamos duro y llegamos a Paccha, que fue el lugar donde nos encontramos con el otro grupo para retornar.[6]

Curandero, *qanras* y condenados en la desaparición de *Francisco Buendía*

El extenso testimonio contiene imaginarios y símbolos que están en estrecha relación, ya que el imaginario coloca el símbolo y permite evocar el significado del símbolo, mientras que el símbolo permite la expresión y existencia del imaginario (Vergara 2007, 131). Por ello, se requiere de un método que ayude a establecer en el relato relaciones diacrónicas y sincrónicas, a fin de lograr la interpretación de su armadura profunda, tal como propone Levi Strauss para el análisis de los mitos.[7] Dichas relaciones sintagmáticas pueden observarse en la siguiente tabla.

6 Entrevista con *María Buendía*, realizada en la ciudad de Ayacucho el 18 de julio de 2013.

7 El método de Lévi-Strauss consiste en desarticular uno por uno los mitos, para develar su "armadura" oculta y establecer relaciones con las "armaduras" subyacentes en otros mitos. Así, considera que cada mito está formado por unidades constitutivas mínimas o mitemas, que combinan elementos que normalmente intervienen en la estructura de la lengua (como los fonemas, morfemas y semantemas) y establecen relaciones entre sí. Para el análisis del relato, el citado autor sugiere inscribir cada mitema en una ficha que tenga un número correspondiente a su lugar en el relato (la asignación de un predicado a un sujeto) y que posea la naturaleza de una relación. De este modo, se establecerán "haces de relaciones" y se formarán combinaciones en las que los mitemas adquirirán una función significante y serán leídos de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo (Lévi-Strauss, 1970).

Tabla 1. **Mitemas de R4**

Personas	Partes del cuerpo	Objetos	Lugares
Kuchi- capa	Cabeza desnuda y pies descalzos	Banquete de alimentos	Selva (coca)
Hombres encapuchados	Cara cubierta	Cuchillo	Barranco y huayco
Hombres mudos		Piedras	Río
Curandero solteros		Árbol	Carretera
Amante		Perro que ladra	Casas sin dueños
Viejo adivino			
Hombre tacaño			
Qanras (sucios)			

El relato alude a dos espacios perfectamente delimitados: el espacio social de la comunidad y el espacio liminal, que en el esquema cuatripartito anterior está asociado a la *Yunka* y al *UkuPacha*, donde moran los *gentiles*, *chunchos* y brujos que trabajan con calavera y sapo. Los hitos que separan ambos espacios son el río y la carretera. Cuando *María Buendía* indica que para escapar del peligro cruzó un río en el que había cadáveres, señala simbólicamente que salió del espacio liminal para retornar al espacio social de la comunidad.

No obstante, en este espacio aparecen personas con defectos (extranjeros, hombres encapuchados, jóvenes sin experiencia, tacaños, etc.) que rodean a la víctima. Estos devienen en símbolos dominantes, porque asoman como recurrentes y autónomos, tienen la misma significación asociada a los valores de la sociedad y son instrumentales. A través de ellos, la testimoniante grafica no solo el caos del espacio social de la comunidad ocasionado por la violencia política, sino a seres maléficos que intervienen en dicho espacio y crean caos y conflicto.[8] Por ejemplo, los senderistas y policías son considerados como "extranjeros" que alteran el orden social de la comunidad. De igual modo, los tacaños son supuestos como personajes anómalos porque

8 Refiere Olga González que en Sarhua los campesinos consideraron que con la violencia ocurrió inversión del espacio social y confusión: la comunidad, que representaba la ley y el orden, fue identificada con la puna o *sallqa*, el espacio de lo salvaje e incivilizado. Para nominar dicha confusión, los sarhuinos usaron el término *Chaqwa*, que describe algo que es confuso, desorganizado y sin roles (2006, p.80).

son ambiciosos, acumulan riqueza y no participan de las relaciones de reciprocidad y redistribución con sus compueblanos.

Precisamente *Alcides Carrión*, un comerciante que también fue secuestrado junto con *Francisco Buendía*, forma parte de este grupo de personajes anómalos. En el relato es representado como un tacaño o persona que no establece relaciones de reciprocidad. Por ello, después de la desaparición, aparece como un condenado que "está andando, está llorando, tiene pena"; un personaje rechazado por Dios que habita las cuevas, asoma en los cerros o en las alturas y hasta retorna para hacer daño a sus compueblanos.

María Buendía presenta a su padre en oposición a estos personajes anómalos. Según ella, al momento del secuestro estaba con la cabeza descubierta y los pies descalzos. La desnudez alude al rapto del alma, puesto que en la cosmovisión andina el alma y los pies aparecen como partes del cuerpo que encierran el alma. Los curanderos dicen que el alma huye de la cabeza a raíz de una caída o susto repentino. Los campesinos, al creer que el alma se halla en la cabeza, optan por llevar el cráneo del fallecido al hogar y colocarlo en un altar, donde le ponen velas y flores, con la intención de que cuide la casa (Rozas y Calderón, 2001, p.252). En el diccionario de símbolos se menciona que la cabeza alude al espíritu, pero también a la autoridad, mientras que el pie simboliza la fuerza del alma y el calzado apunta al hombre que es responsable de sus actos (Chevalier y Gheerbrandt, 1986, pp.221-222 y 826-827). Por lo tanto, *María Buendía*, al señalar que su padre fue sacado de su hogar "con la cabeza descubierta y con los pies descalzos", quiere decir que no solo raptaron su alma, sino también secuestraron a la autoridad de la familia y que la responsabilidad del hecho recae en otros.

Es curioso que en el relato el curandero aparezca como un ser anómalo que genera un daño irreversible y un desequilibrio social, puesto que estos aparecen siempre en la cosmovisión andina como los personajes que restablecen la salud deteriorada y la armonía social, como se mencionó anteriormente. No obstante, en un contexto de caos, el curandero hace daño y no establece relaciones parentales. En vez de curar, trastorna el orden social y se asemeja al brujo, aunque actúa en los espacios sociales del *Kay Pacha-Hanan Pacha*, que precisamente se encuentran alterados por el conflicto.

Los otros seres anómalos que ocasionan la desaparición de *Francisco Buendía* son su sobrina *Serafina Qoras* y su esposo *Saturnino Arce*, este último llamado *Kuchicapa*. El apodo no solo alude a un oficio despreciado con el que se insulta a los hombres; sino también al cerdo, un animal ligado a la tierra y a los gentiles. El sustantivo *kuchi* se asocia con el verbo *kuchuy* (cortar) y con el sustantivo *kuchillu* que se utiliza en quechua como préstamo del español cuchillo. Según Ansión, todo objeto de fierro sirve para defenderse de los seres ligados al *Uku Pacha* (1987, p.202). Por lo tanto *Kuchicapa* en el contexto del

relato sirve para designar a un hombre vinculado a la tierra, que ambiciona la tierra o que se contacta con los seres del mundo liminal (curandero convertido en brujo) que ahora ocupan el espacio del mundo social. Precisamente, la testimoniante subraya que el agredido preparó un cuchillo como arma de defensa antes de su secuestro para defenderse de este ser maléfico ligado al espacio liminal.

Los seres maléficos y las personas anómalas, además, propician un banquete que en el relato también aparece como un símbolo dominante.[9] El banquete, por un lado, alude a la ambición; por ejemplo, robar la fruta del desaparecido. Por otro lado indica la abundancia de recursos y el incumplimiento de la reciprocidad. Ocurre con la pareja de *Alcides Carrión*, quien lleva comida a la búsqueda, pero no la comparte con los demás. La combinación de ambición y abundancia de recursos genera la desaparición de *Buendía* y remite al conflicto por tierras que estalló en el lugar poco antes del desarrollo de la violencia política.

Mitos, imaginario y simbolismo en medio de la violencia

No solo el testimonio de *María Buendía* contiene seres sobrenaturales y personajes anómalos que "actúan" en la desaparición de sus familiares o conocidos; también en otras partes de Ayacucho los pobladores urbanos y rurales acudieron a las categorías del pensamiento andino para comprender y explicar el caos desatado por el conflicto armado interno.

Por ejemplo, en la comunidad de Sarhua, Narciso Huicho, el personaje anómalo que quiso apropiarse de las tierras comunales de Ccochapampa, fue representado por los pobladores como un brujo que heredó el oficio de su padre para apropiarse de tierras ajenas, o un *qarqacha*. Luego de acusar a los comuneros de "terroristas" ante los *sinchis* de la Guardia Civil, fue repudiado por la comunidad, secuestrado y ajusticiado por cuatro comuneros a inicios de 1982. Su cuerpo fue escondido. Los presuntos asesinos juraron guardar el secreto y la comunidad asumió la responsabilidad colectiva de su desaparición. Sin embargo, con el correr del tiempo, el secreto de su muerte se convirtió en un secreto a voces y el personaje empezó a aparecer primero en los sueños de los campesinos como un brujo, y luego, entre los rumores de la gente, como el *condenado de Ranranizio* que retornaba para hacer daño a la población.

Poco tiempo después ocurrió lo mismo con Justiniano Rojas, el comisario de Sendero Luminoso en el pueblo, quien en cabildo público fue ratificado como el líder local de los subversivos. Cuando estos asesinaron a dos autoridades locales, Justiniano fue considerado como un *qarqacha* que causaba el caos

9 Según Víctor Turner, el símbolo dominante es un elemento recurrente y autónomo ("eterno"), que tiene la misma significación (representa los valores que tiene una sociedad), y a la vez es instrumental porque sirve para el logro de los fines del ritual (2007, pp.21-40).

en la comunidad y se transformaba en perro o cerdo. Luego, fue capturado por algunos sarhuinos, torturado y ejecutado en público. Sus captores afirmaron que para atormentarlo lo introdujeron en un saco, donde se transformó en una llama. Después de su muerte, retornó para asustar a la población, guarecido por las sombras de la noche y convertido en el *condenado de Aywiri.*

Al respecto, señala Olga González que ambos personajes anómalos fueron estereotipados como malignos y desaparecidos por la comunidad y que los mitos andinos sirvieron para explicar las conductas anómalas y sus respectivas sanciones, en medio de la violencia política. Agrega: "Las culpas de Narciso y Justiniano fueron de diferente tipo, pero para los sarhuinos no fue raro etiquetarlos como *qarqachas*. Este era un término que resaltaba su animalidad, su condición salvaje e irracional, su ruptura con los roles sociales y su completo descuido de la reciprocidad. En su animalidad, ellos han perdido su humanidad. Sin embargo, como *qarqachas*, con sus dos caras, una humana y otra animal, fueron definidos como engañadores y despreciables y un permanente y potencial daño para la comunidad" (González, 2006, p.270, la traducción es nuestra).

Posteriormente, en 1987, empezó a circular entre la población urbana de Ayacucho y Huanta el rumor de que los *Nakaq* o *Pistacos*, aquellos seres maléficos de los mitos andinos que atacaban a los viajeros en los caminos alejados con un cuchillo para matarlos y extraerles la grasa, habían retornado para conseguir grasa humana a fin de que el gobierno pagase la deuda externa. La reactualización del mito generó una situación de psicosis colectiva. Los pobladores de los barrios periféricos de la ciudad de Ayacucho empezaron a organizarse para defenderse de la agresión de los degolladores y la noche del 11 de setiembre de 1987 dieron muerte a pedradas y a machetazos al joven Luis Huaringa Calderón, de 23 años, al confundirlo con un *Pistaco* (Degregori, 1989, p.110).

Abilio Vergara y Freddy Ferrúa hallaron diferencias al comparar el mito de 1987 y sus versiones anteriores: si antes los *Pistacos* eran protegidos por la Iglesia, a fines de los ochenta eran vinculados con el Estado; si antes aparecían solo de noche y en sitios aislados, en plena época de violencia operaban de día, con armas sofisticadas y en los lugares solitarios de la ciudad. "Hablamos entonces, de una redefinición de la actuación de los *nakaq*, en cuanto a que han cambiado de espacios operativos, lo que quizá tenga que ver con la masificación de la violencia, los allanamientos y las muertes que hacia 1983 no distinguían ni centro ni periferia y tampoco clases sociales, siendo afectado todo el cuerpo social ayacuchano" (Vergara y Ferrúa, 1989, p.127). Agrega Degregori que esta versión refleja el fuerte temor que sentían los campesinos por estar en medio del conflicto armado. Con bastante claridad retrata algunas de las prohibiciones instauradas por el estado de excepción que

imperaba en Ayacucho (caminar en la noche) y el profundo recelo que los habitantes de la zona rural sentían hacia los foráneos o hacia el Estado que decía protegerlos y a la vez respaldaba al degollador (Degregori, 1989, pp.110-111). Por su parte, Abilio Vergara refiere que el mito, que circuló en medio de la violencia política, expresa las relaciones antagónicas y el miedo de los pobladores frente a Sendero Luminoso y el Estado. Mientras los senderistas exacerbaban el horizonte incompatible para con la sociedad y el Estado, el *pistaco* detenía el tiempo operado por el terror a fin de anular el porvenir sin sentido, concediéndole a la vida de los pobres el valor de una materia prima. Al mismo tiempo, restringía al extremo los horizontes cotidianos, al controlar y someter por el miedo las rutas conocidas, habituales e indispensables, y hasta el espacio público. El mito acentuó el miedo y generó la parálisis de los actores sociales, anulando la posibilidad ciudadana de prever, de proyectar, de argumentar y de resistir (Vergara, 2013, pp.300-302).

A modo de conclusión

En una situación de violencia extrema, al quedar suspendidos los códigos morales y cuando los pobladores de *Muya* recurren a Sendero Luminoso para solucionar y vengar los conflictos privados, los subversivos secuestraron y desaparecieron a *Francisco Buendía* por iniciativa de sus sobrinos, adoptando una medida radical que ocasionó la alteración del orden social y parental.

Luego de la desaparición, sus familiares lo buscaron sin dar con su paradero. Y aunque dejaron de indagar por el miedo generado por la violencia política, en privado elaboraron una representación de la desaparición que contiene símbolos dominantes y se vincula con el pensamiento andino. Según dicha representación, *Francisco Buendía* no es un desaparecido, sino una persona que se ha perdido; es decir, que ha sido temporalmente secuestrado para una sanción. Su secuestro ha aproximado el caos de la violencia, que es el resultado de conductas discordantes como la ambición, la envidia y la avaricia, y de la intervención de seres maléficos, como curanderos transformados en brujos y condenados que ocasionan daños y perjuicios. Precisamente, los sobrinos del patriarca, quienes fueron sindicados por sus familiares como los responsables de la desaparición, aparecen en la representación como codiciosos y cercanos a los seres maléficos que rondan en el espacio social de la comunidad.

Siguiendo a Trouillot (1995), podemos concluir afirmando que los familiares convierten el secuestro en un no-evento ocasionado por sobrinos cercanos elevados a la condición de seres maléficos. De este modo, elaboran un relato que subraya esta dimensión mítica y sobrenatural de la desaparición e insinúan aquellas disputas que en el fondo ocasionaron el hecho. Esta es la forma como construyen una interpretación de la trágica historia de la violencia política desde su punto de vista y que debe ser tomada en cuenta para efectos de la justicia transicional.

Referencias bibliográficas

Ansión, J.
1987. *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES.

Barrantes, R & Peña, J.
2012. *Desaparición forzada y derechos de las víctimas. La respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú.* Lima: Konrad Adenauer Stiftung-IDEHPUCP.

Chevalier, J & Gheerbrandt, A.
1986. *Diccionario de los símbolos.* Barcelona: Herder.

Cóndor, N. & Pereyra, N.
2015. Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *ANTHROPOLOGICA, Año XXXIII (34)*, 63-88.

Degregori, C. I.
1989. Entre los fuegos de Sendero y el Ejército. Regreso de los Pishtacos. En Ansión, J. (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos.* (pp. 109-114). Lima: Tarea.

García, J. J.
1998. Los santuarios en los Andes centrales. En Millones, Luis (ed.), *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos.* (pp. 51-85). Osaka: National Museum of Ethnology.

González, O.
2006. *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes.* (Tesis de Doctorado). Columbia University, New York.

Lévi-Strauss, C.
1970. *Antropología estructural.* La Habana: Instituto del Libro-Editorial de Ciencias Sociales.

Marzal, M.
1997. *Historia de la Antropología Cultural.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rozas, J. W. & Calderón García, M.
2001. Están entre nosotros. En L. Millones & W. Kapsoli (Eds.), *La memoria de los ancestros,* (pp. 239 -256). Lima: Universidad Ricardo Palma.

Silva Santisteban, F.
1981. El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo. En *Historia del Perú , Vol. XII*, (pp. 9-114). Lima: Juan Mejía Baca.

Trouillot, M.R.
1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History.* Boston: Beacon Press.

Turner, V.
2007. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.* México D. F.: Siglo Veintiuno.

Urbano, H.
1993. Las tres edades del mundo: la idea de utopía y de historia en los Andes. En *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*, (pp. 283-304). Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Vergara, A.
2007. Imaginarios, simbolismo e ideología. *Dialogía*, (2), 109-146.
2013. Nakaq: una historia del miedo. En Ayala, R. (ed.), *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana,* (pp. 289-303). Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Ayacucho. CEHRA.

Vergara, A. & Ferrúa, F.
1989. Ayacucho: de nuevo los degolladores. En Ansión, J. (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos,* (pp. 123-135). Lima: Tarea.

Nory Cóndor Alarcón - *canory2@hotmail.com*

Magíster en Antropología, egresada de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Especialista en temas de derechos humanos. Actualmente labora en el Equipo Forense del Ministerio Público de Ayacucho y viene realizando una investigación sobre memoria y silencios de los desaparecidos de la violencia política en la provincia de La Mar (Ayacucho).

Nelson E. Pereyra Chávez - *nelsonernesto@hotmail.com*

Es docente de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Es historiador egresado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Tiene estudios de posgrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla. Viene culminando una investigación sobre la participación de los campesinos de Ayacucho en la formación del Estado republicano en el siglo XIX. Es también miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Perú, de la Asociación Peruana de Historia Económica y de la Asociación de Historiadores de Ayacucho. Es coautor del libro *Historia y cultura de Ayacucho* (Lima: IEP-Unicef, 2008) junto con Antonio Zapata y Rolando Rojas.

ISSN: 2523-112X

Crímenes de odio durante el conflicto armado interno en el Perú (1980-2000)

Hate crimes during the internal armed conflict in Peru (1980-2000)

José Julio Montalvo Cifuentes

RESUMEN

Este artículo explora los mecanismos que naturalizan los crímenes de odio, desde las pistas que de manera casual se encuentran en el Informe Final de la CVR. Esto permite revisar la actuación de los grupos subversivos frente a la población LGTB, poniendo en agenda la necesidad de un debate abierto y sin prejuicios sobre los crímenes de odio. Para construir nuestra argumentación, primero nos aproximaremos al concepto de crímenes de odio, para luego revisar cuatro hechos emblemáticos registrados por el Informe de la CVR, lo que permitirá que finalmente reflexionemos sobre los mecanismos de discriminación y prejuico que operan en nuestra sociedad y que hasta el día de hoy siguen cobrando víctimas.

Palabras clave: Crímenes de odio / Conflicto armado / Homofobia / Violencia / Perú

ABSTRACT

This article explores the mechanisms naturalizing hate crimes, from the clues found in the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission (TRC). The behavior of subversive groups is reviewed vis-à-vis the LGTB population, putting on the agenda the need for an open and unbiased debate on hate crimes. We approach first the concept of hate crime and then review four emblematic events recorded by the CVR Report. This allows us to reflect on the mechanisms of discrimination and prejudice operating in our society, which continue to claim victims.

Keywords: Hate crimes / Armed conflict / Homophobia / Violence / Peru

Introducción

Actualmente en la agenda pública se está discutiendo sobre la pertinencia del reconocimiento de la existencia de crímenes de odio contra las personas lesbianas, gays, trans y bisexuales (LGTB), lo que hace necesario retomar un tema poco conocido, pero importante en nuestra historia, referido a los crímenes de odio durante el conflicto armado interno en el Perú.

Lo que entendemos por crímenes de odio y homofobia

Un concepto que se ha venido trabajando desde las y los activistas de derechos humanos es el del "crimen de odio por homofobia", el cual se refiere a actos de violencia cuyo móvil es el rechazo y odio hacia las personas homosexuales. Como dijimos, este término se refiere a una situación de violencia particular pero su uso básicamente tiene un objetivo político. En este sentido, su inclusión generalmente está relacionada con la presencia política de los movimientos de la diversidad sexual o la ocurrencia de algún suceso que particularmente sensibilice a la opinión pública.

México es un ejemplo de un movimiento de activistas que pone en agenda el tema de los crímenes de odio. En este caso, pese a la existencia de una cultura machista, el trabajo de los activistas permite la inclusión del término como una forma de visibilizar la violencia homofóbica: "La apropiación del término homofobia en México es mucho más reciente (...) y sirve para calificar no sólo a los crímenes de odio contra homosexuales, sino toda variedad de comportamientos y actitudes discriminatorias."(Bonfil, 2001, p.259)

Por otro lado, tenemos los casos en los que un suceso logra tal repercusión nacional que moviliza al conjunto de la sociedad. Un caso típico al respecto es el de Matthew Shepard, un joven norteamericano asesinado brutalmente en 1998 (Kaufman, 2002), cuyo impacto en la opinión pública fue tan fuerte que se convirtió en un hecho emblemático que planteó la necesidad de que se incluyera la homofobia como un agravante en los casos de violencia o asesinatos. Para el caso mencionado, luego de meses de debate se llegó a la conclusión de que los móviles del acto criminal fueron el rechazo y el temor a la orientación sexual de la víctima. Un caso similar es el asesinato de Daniel Zamudio en Chile (Solís, 2013). En ambos casos se pudo probar que los violentos crímenes estaban asociados a un conjunto de valores asociados al machismo y al patriarcado: "La homofobia es el odio irracional a los disidentes sexuales, a los que se alejan del orden sexual impuesto, a quienes eligen ser, o se descubren, diferentes, a los que manchan con su apariencia o conducta los emblemas del machismo" (Bonfil, 2001, p. 256).

En este sentido, los crímenes de odio en muchos casos corresponden a tendencias compulsivas dentro de la sociedad, las cuales

aspiran a restaurar la "normalidad" rota por la disidencia sexual. En este tipo de pensamiento encontramos frecuentes relaciones dicotómicas entre lo que se concibe como "correcto" o "incorrecto" (Strand Nielsen, 1997, p.110); por lo tanto, estaríamos hablando de la existencia de una fuerza compulsiva y normativa afincada en el sentido común, producto de la cual se concibe a la heterosexualidad como una orientación obligatoria. Lo anterior, como apunta Butler (2002), se manifiesta en el repudio y exclusión a lo que está fuera de la heterosexualidad:

> Esta formulación implica que hay un vínculo entre la homosexualidad y abyección, en realidad, que hay una posible identificación con una homosexualidad abyecta en el corazón mismo de la identificación heterosexual. Esta economía de repudio sugiere que heterosexualidad y homosexualidad son mutuamente excluyentes, que sólo se pueden hacer coincidir permitiendo que sean uno culturalmente viable y el otro un asunto pasajero e imaginario. (p.168)

Pero una pregunta central es por qué esta compulsión está relacionada con la sexualidad. La respuesta, según Fuller (1997), estaría en el hecho de que nacer dentro de una categoría sexual es un aspecto fundacional en la construcción de la identidad:

> Identidad es el conjunto de representaciones del Yo por el cual el sujeto comprueba que es siempre igual a sí mismo y diferente a los otros. (...) A diferencia de otros tipos de identidades sociales (étnicas, de clase, profesional, etc.) que se fundan en posiciones que pueden variar en la vida del sujeto, la experiencia de nacer dentro de una categoría sexual es un hecho fundante de la subjetividad humana que se inscribe en el cuerpo y lo constituye en femenino, masculino o desviante. (pp. 17-18)

Según lo anterior, podemos afirmar que el concepto de crímenes de odio por orientación sexual e identidad de género fue construido desde el activismo LGTB y los movimientos por los derechos humanos. Sin embargo, no es un concepto artificial sino que se basa en situaciones realmente existentes y que cotidianamente se expresan mediante bromas, insultos, abusos de autoridad, castigos, agresiones e incluso la muerte de personas a causa de su orientación sexual e identidad de género. La primera alude a la preferencia sexual y la segunda, a las diversas maneras como las personas se identifican en relación con los modelos ideales de masculinidad y feminidad, los cuales son mandatos culturales y normativos derivados del sistema de relaciones entre sexo y género. La identidad de género es, entonces, una construcción cultural y social, pero, como afirma Fuller (1997), no es adquirida por libre elección del sujeto:

> A pesar de ser un producto cultural, la identidad de género no está abierta a la elección de cada sujeto; por el contrario, las personas se ven forzadas a entrar dentro

> del esquema normativo del sistema de sexo y género de su cultura (...) El género sería una parodia debido a que no existe el original al que tales identidades imitan. De hecho, el núcleo de la parodia sería la fe en la existencia de un original. La identidad original sobre la que se conforma el género es una imitación sin origen: un simulacro. (p.19)

En las últimas décadas diversos autores coinciden en que estamos viviendo un proceso de redefinición de las identidades de género; surgen nuevos discursos sobre las identidades diversas (Butler, 2002; Martin, 2002; Mogrovejo, 2002) como las identidades trans (transexuales, transgéneros y travestis), las cuales se plantean al margen del esquema normativo del sistema sexo-género, lo cual también se traduce en un discurso político sobre los crímenes, cuyo móvil no sería exclusivamente la disidencia en la orientación sexual (atracción hacia personas del mismo sexo), sino el rechazo a la indefinición frente a las identidades de género impuestas por las normas hegemónicas. En este sentido, el perpetrador buscaría sus víctimas entre travestis, transgéneros y transexuales, motivado por el temor, rechazo o pánico frente al cuestionamiento de lo que considera la barrera entre lo masculino y femenino (Fuller, 1997).

Un último aspecto, que es importante anotar, es que los sentimientos de rechazo hacia la transgresión de lo normativo en relación con la orientación sexual e identidad de género, pueden estar muy arraigados en un sector de la población, pero los mismos afloraron de manera más agresiva en un contexto de tensión y conflicto extremo, como fue el proceso de violencia política que vivimos entre 1980 y 2000. Esto no es exclusivo de Perú ya que existen otros países como Colombia en donde la violencia contra las minorías sexuales se intensifica en las zonas donde existe presencia de los paramilitares, grupos guerrilleros y bandas de narcotráfico (ICCHLAR, 1996).

Crímenes de odio documentados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación

Hay que partir de una premisa y es que si bien el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) nos da pistas sobre algunos crímenes de odio hacia la población LGTB, una limitación del Informe es que nunca se propuso como objetivo investigar los mismos, por lo que los datos encontrados fueron fruto de testimonios espontáneos y resultan insuficientes para estimar los asesinatos, tratos crueles, torturas y desplazamientos forzados cuyo móvil fue el rechazo a la orientación sexual e identidad de género.

Pese a las limitaciones, la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en adelante CVR, logró documentar cuatro casos emblemáticos que nos permiten identificar un patrón de actuación por parte de los grupos subversivos. Además, nos muestra episodios en los cuales

se practicaron ciertas políticas calificadas de "limpieza" o "profilaxis social" en razón de la orientación sexual de las personas, aspecto que anteriormente no estaba integrado a la historia del conflicto armado interno. Este último aspecto es realmente revelador ya que los referidos hechos no estaban presentes ni en la historia "oficial" proveniente desde el Estado ni en las versiones provenientes de los grupos subversivos ni en los discursos de las organizaciones que defendieron los derechos humanos en dicha época.

En este sentido, el Informe de la CVR es el primer documento oficial que documenta estos hechos, lo cual revela un alto grado de indiferencia desde la sociedad y la poca capacidad de agencia de los movimientos de la diversidad sexual durante fines de los años ochenta y toda la década del noventa. Adicionalmente, debemos apuntar que el informe de la CVR es, además, específico en relación con cuatro casos de asesinato, no así para los casos de torturas, tratos crueles y desplazamientos forzados.

A pesar de lo antes mencionado, el Informe de la CVR nos da ciertas pistas sobre las cuales podemos ensayar algunas hipótesis de trabajo: en principio, los cuatro casos mencionados se refieren a hechos sucedidos en la selva peruana, donde algunos estudios cualitativos han encontrado que entre los varones son más frecuentes las prácticas homosexuales, pero que, sin embargo, solamente se identifica como homosexual a aquel que asume un rol pasivo, por lo que aquel que asume un rol activo no pierde su masculinidad (Arias & Aramburú, 1999, pp. 56-57). Sin embargo, paradójicamente, con esta aparente permisividad convive el rechazo social hacia la ambigüedad, ya que se le concibe como fuente del desorden, el caos y la perversión (Del Castillo, 2001, p.259). Es por ello que no es raro que la población se mostrara de acuerdo o indiferente frente a las ejecuciones, dado que los grupos subversivos, para dotarse de legitimidad, pretendieron asumir un rol ordenador en las zonas en la que operaban frente a la presencia de personas que identificaron como elementos de perversión y ruptura del orden moral (Montalvo, 2005).

Crímenes de odio cometidos por Sendero Luminoso

Por los datos revelados en el Informe de la CVR, podemos inferir que el grupo maoísta Sendero Luminoso tuvo una estrategia de agresión hacia las personas que calificaba de indeseables por mandatos morales, en especial homosexuales, personas trans, personas infieles, polígamos y mujeres que ejercían el comercio sexual. Es interesante que no encontremos alusiones directas hacia las mujeres lesbianas debido a su invisibilidad durante dichos años (Mogrovejo, 2001).

El que Sendero apelara a una perspectiva moral no es extraño, dado que reivindicaba una suerte de versión fundamentalista del

marxismo leninismo maoísmo, obsesionado por la pureza. Dicha estrategia pudo ser percibida más claramente en la zonas de selva donde este grupo tenía presencia política. Lo anterior no es extraño ya que diferentes estudios sobre Sendero Luminoso remarcan el sentido dicotómico de su pensamiento:

> Si bien el maoísmo se caracterizó por su preocupación con la pureza ideológica, Guzmán llevó dicho discurso a sus extremos. Para él, el partido constituía un cuerpo que debería mantenerse puro y limpio del «cáncer» y la «inmundicia» del revisionismo o de cualquier otra influencia que cuestionara la inevitabilidad de la lucha armada. Sus metáforas de enfermedad y purificación transmitían una concepción del mundo cuya simplicidad resultó extremadamente atractiva para los seguidores –predominantemente jóvenes y provincianos– de la lucha armada de Sendero Luminoso. En tanto concepción del mundo que dividía tajantemente toda la existencia entre el bien y el mal absolutos. (Poole y Reñique, 2002, sección Violencia como historia, párr. 6)

Al extremismo ideológico habría que sumarle los mandatos culturales como la monogamia, la heteronormatividad, el sexo reproductivo, que califican de "incorrecto", "anormal" o "indeseable" a todo aquello que está fuera de la norma. Estos mandatos por ser hegemónicos encuentran fácilmente sintonía con una percepción generalizada en la población. Ello explica las reacciones de indiferencia e incluso aprobación de la población civil frente a los actos crueles hacia las personas LGTB y la represión hacia las sexualidades no heterosexuales.

Pese a no ser un listado exhaustivo, lo importante de los casos que documentó la CVR es que grafican cómo la dominación que ejercía Sendero Luminoso aspiraba a ser total e incluso buscaba controlar los cuerpos y las emociones; en este sentido, los denominados Comités Populares Abiertos instaurados por Sendero impartían un severo control en las comunidades, para lo cual se impuso un conjunto de reglas denominadas morales por las que se regulaba los matrimonios y se sancionaba el adulterio, la prostitución y la homosexualidad. Un ejemplo de ello son los testimonios recogidos por la CVR en la historia regional de Padre Abad y Coronel Portillo, en los relatos de las comunidades shipibo conibo del distrito de Masisea de la provincia de Coronel Portillo-Ucayali (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p.357).

El caso de Aucayacu

Según el Censo por la Paz (PAR, 2005), la provincia de Leoncio Prado en Huánuco fue una de las provincias con mayor índice de afectación durante la violencia política. En dicha zona se ubica la localidad de Aucayacu. En esta zona se registraron acciones subversivas desde el inicio de la década del ochenta, las cuales fueron en progresivo aumento.

El 6 de agosto de 1986, Sendero Luminoso implementa una acción que denomina de "limpieza social", la cual buscaba ganarse el apoyo de la población mediante la eliminación de personas que consideraban como "indeseables". Es así que secuestran y posteriormente ejecutan a diez personas, entre homosexuales y mujeres que ejercían la prostitución (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p.337).

Un aspecto importante a tener en cuenta es que estos hechos fueron parte de la política de profilaxis moral impuesta por el Comité Regional Huallaga de Sendero Luminoso como medio de afianzar su legitimidad social, dado que las víctimas eran personas que previamente estaban estigmatizadas por sus entornos, tales como las mujeres que vendían sus cuerpos y las personas de sexualidades no hegemónicas.

Pero la violencia no solamente fue contra las víctimas sino que también afectó a sus entornos, pues este tipo de accionar generó el terror entre la población gay y travesti, muchos de los cuales optaron por salir de la zona y trasladarse a otros lugares del Perú. Desafortunadamente no existe un estimado del número de personas que fueron víctimas del desplazamiento forzado. Tampoco se cuenta con uno sobre torturas o tratos degradantes derivados del rechazo hacia las personas LGTB.

El caso de Pucallpa

En las provincias del departamento de Ucayali y su capital, la ciudad de Pucallpa, durante la segunda mitad de la década de los ochenta se incrementa la presencia política y militar de Sendero Luminoso, organización subversiva que ensaya una estrategia de amenazas hacia las poblaciones que consideraba indeseables. El 12 de septiembre de 1988, Sendero Luminoso pasa de las amenazas a los hechos:

> En el sector La Hoyada en la ciudad, apareció un grupo de subversivos conduciendo a ocho prisioneros hombres y mujeres, entre drogadictos, prostitutas y homosexuales. Luego de ser puestos en fila, tres subversivos, ante el asombro de los testigos, los ametrallaron; un sector de los pobladores aceptó como oportunos estos ajusticiamientos; más aún, algunos núcleos poblaciones llegaron a demandar la presencia de los subversivos para realizar campañas de limpieza. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p.126)

Es así que Sendero Luminoso reúne a un grupo de periodistas locales y los traslada al noroeste de Pucallpa, al sector conocido como La Hoyada. Allí aparece una columna de senderistas con ocho civiles capturados, a los cuales se les acusa de ser homosexuales y trabajadoras sexuales, y frente a los periodistas reunidos se ejecuta a dichas personas; acto seguido su cuerpos son depositados en una fosa común. El hecho fue difundido por la prensa local; sin embargo, los testimonios de la época coinciden en que nunca fueron reclamados por sus familiares y nadie solicitó que se investigara

las circunstancias de la masacre perpetrada. Al parecer en ese momento nadie mostró interés por las víctimas debido al fuerte estigma contra la homosexualidad y la prostitución (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

Crímenes de odio en el accionar del MRTA

El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) inició sus acciones armadas en 1984 en diferentes regiones del Perú, pero sin lugar a dudas el escenario principal de su accionar fue la región nororiental y, específicamente, el departamento de San Martín, donde llegó a tener una importante presencia política y militar. La ciudad de Tarapoto, sin ser la capital del departamento, es la ciudad más importante de la zona. Los hechos que analizaremos a continuación se produjeron en dicha ciudad y en el año 1989, en el que se experimentaba el apogeo de la presencia del MRTA en dicha zona.

El accionar de la organización subversiva frente a las minorías sexuales está registrado no solamente en el Informe de la CVR, sino que la propia organización subversiva revindicó sus actos mediante el periódico Cambio, el cual hacia finales de la década de los ochenta servía como medio de expresión, tanto del MRTA como de otros sectores políticos que se encontraban afines a dicha organización. Es por ello que este medio de prensa brindaba una cobertura especial a los sucesos que se originaban en la entonces convulsionada región nororiental. Serán las coberturas de Cambio las que finalmente trascenderán, y su versión sobre el crimen cometido por el MRTA contra ocho personas homosexuales en Tarapoto será el único hecho conocido y difundido de violencia contra minorías sexuales durante el conflicto armado interno. Posteriormente, en el informe elaborado por ICCHRLA (Comité Inter Eclesial de Derechos Humanos en América Latina - ICCHRLA, 1996, p.17) se menciona la existencia de crímenes homofóbicos en la selva peruana, señalando como perpetrador al MRTA. Paralelamente, también en dicho documento se informó sobre una amenaza de bomba contra el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) en septiembre de 1992 (Comité Inter Eclesial de Derechos Humanos en América Latina - ICCHRLA, 1996, p.17). En el mismo sentido, la CVR afirma que en el departamento de Ucayali, el MRTA organizaba las denominadas “cruzadas contra el vicio” en las que se castigaba a los homosexuales, prostitutas y maridos infieles (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p.350).

El MRTA a diferencia de Sendero Luminoso, no era maoísta y representaba una postura marxista más heterodoxa; sin embargo, mostró el mismo ensañamiento y crueldad contra las poblaciones LGTB, accionar que sustentaba en la denominada “profilaxis social” al igual que el discurso senderista.

Tarapoto, 1989

En febrero de 1989, aparece el cadáver de un joven homosexual en Tarapoto y según el

testimonio N° 453371 (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003), a la persona asesinada se le colocó un cartel firmado por el MRTA que decía: "Así mueren los maricones". Esta versión es corroborada por los titulares de febrero del periódico Cambio, vocero oficioso del grupo subversivo, el cual anunciaba que el MRTA estaba limpiando a Tarapoto de personas de mal vivir, homosexuales, rateros, prostitutas y drogadictos.

Cuatro meses después, durante la noche del 31 de mayo de 1989, un comando del MRTA ingresó al bar "Las Gardenias" en el asentamiento humano 9 de abril en la periferia de Tarapoto. Allí capturaron a ocho personas, que según el testimonio N° 749003, respondían a los nombres de César Marcelino Carvajal, Max Pérez Velásquez, Luís Mogollón, Alberto Chong Rojas, Rafael González, Carlos Piedra, Raúl Chumbe Rodríguez y Jhony Achuy (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

Las personas capturadas fueron conducidas al Jirón Manco Inca de dicho asentamiento humano, lugar donde fueron ejecutados (Montalvo, 2005, p.76). Este hecho fue conocido por la cobertura que le brindó "Cambio" y por las denuncias que presentaron las organizaciones homosexuales en el sentido de que el móvil del crimen fue la orientación homosexual de las víctimas. Durante muchos años este hecho fue mencionado por diversos informes de derechos humanos en relación con el accionar de los grupos subversivos contra las minorías sexuales.

Reflexiones finales

El Informe Final de la CVR proporciona datos limitados sobre los crímenes de odio en el contexto del conflicto armado interno. Una primera reflexión importante es que los mismos abren las posibilidades para indagar más sobre el tema, de manera que se logre una mejor aproximación a las dimensiones cuantitativas de este tipo de crimen, que nos permita identificar un patrón en los asesinatos y estimar la magnitud de los mismos.

También es importante anotar la ausencia de datos sobre torturas, castigos y maltratos perpetrados por los grupos subversivos y las Fuerzas Armadas debido a la discriminación por la orientación sexual e identidad de género.

Otro aspecto en el que hay ausencia de investigación es el tema del desplazamiento forzado, ya que en muchos casos personas LGTB se vieron obligadas a dejar sus lugares de origen. Sobre esto, para tener una aproximación a lo sucedido, se deberían realizar estudios a profundidad con las y los sobrevivientes.

En este sentido encontramos un conjunto de temas ligados a crímenes de odio, sobre los cuales el Informe de la CVR y trabajos posteriores no profundizaron de manera suficiente. La recuperación de la memoria histórica sobre aquellos toma vigencia en el actual contexto de debate sobre los derechos de las personas LGTB y la necesidad de protección frente a los crímenes de odio.

Referencias bibliográficas

Arias, R. & Aramburú, C.
1999. *Uno empieza a alucinar.* Lima: Redess Jóvenes.

Bonfil, C.
2001. Homofobia y sociedad. En J. B. (Ed.). *De amores y luchas* (pp. 255-264). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Butler, J.
2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* Buenos Aires: Paidos.

Comisión de la Verdad y Reconciliación
2003. *Informe Final de la CVR.* Lima: CVR.

Comité Inter Eclesial de Derechos Humanos en América Latina - ICCHRLA
1996. *La violencia al descubierto: Represión contra lesbianas y homosexuales en América Latina.* Toronto: ICHRLA.

Del Castillo, D.
2001. Los fantasmas de la masculinidad. En S. López (Ed.), *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones.* (pp. 253-264). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Fuller, N.
1997. *Identidades Masculinas.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Jelin, E.
2001. *Los trabajos de la memoria.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Kaufman, M. (Director)
2002. *The Laramie Project [Motion Picture].*

Martin, B.
2002. La práctica sexual y las identidades lésbicas en transformación. En M. Barret & A. Phillips, *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos* (p. 238). México: Editorial Paidos Mexicana.

Mogrovejo, N.
2001. El movimiento lésbico latinoamericano. 25 años de herstoria. En J. Bracamonte Alaín, *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (p. 322). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Montalvo, J. (ed.)
2005. Crímenes de homofobia en el contexto de la violencia política en el Perú: 1980-2000. En J. Montalvo, *Jóvenes en movimiento. Juventud y diversidad sexual en el Foro Social Mundial* (pp.71-81). Lima: Raíz Diversidad Sexual; Instituto Runa de desarrollo y estudios sobre género.

Programa de Asentamiento Rural-PAR
2005. *Censo por la Paz: Situación de las comunidades campesinas y nativas afectadas por la violencia política 1980-2000.* Lima: MIMDES.

Poole, D. y Renique, G.
2002. El terror y el Estado privatizado: una parábola peruana. *Cyberayllu*. Recuperado de: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/DPGR_Terror.html

Solís, C.
2013. Homicidio de Zamudio: el antes y después de un caso histórico. *24horas.cl.* Recuperado de http://www.24horas.cl/nacional/homicidio-de-zamudio-el-antes-y-despues-de-un-caso-historico-908560

Strand Nielsen, D.
1997. La Identidad gay. En O. Ugarteche (Ed.), *India Bonita* (pp. 101-118). Lima: Movimiento Homosexual de Lima.

José Julio Montalvo Cifuentes - *josemontalvoc@pucp.pe*

Licenciado en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú con estudios de post grado en Política Social con mención en Género, Población y Desarrollo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Es activista del Colectivo Raíz Disidencia Sexual. Entre 2014 y 2016 se desempeñó como Director de Asistencia Integral y Monitoreo y Director de Investigación y Desarrollo en la Secretaría Nacional de la Juventud del Ministerio de Educación. Ha sido investigador en la Comisión de la Verdad y Reconciliación y ha desempeñado la docencia en los cursos de Análisis Político en la EAP de Ciencia Política de la UNMSM, Sociología de Género y Sociología de las Organizaciones en la EAP de Sociología de la UNMSM. Forma parte del Colectivo Raíz Disidencia Sexual.

ISSN: 2523-112X

Investigación antropológica forense y memoria en la búsqueda de personas desaparecidas en contextos de violaciones de derechos humanos en el Perú

Forensic anthropological research and memory in the search for missing persons in contexts of human rights violations in Peru

Carmen Rosa Cardoza

RESUMEN

La investigación antropológica forense es fundamental en la búsqueda de personas desaparecidas. Los avances científicos de las últimas décadas son significativos gracias al desarrollo de métodos y técnicas para ser aplicados en la identificación de personas desaparecidas. Este complejo proceso incluye estándares internacionales relacionados con la intervención en sí misma, establece la probable causa y modo de muerte y permite identificar el patrón de la desaparición. Como parte del proceso integral de la búsqueda de personas desaparecidas, se incorpora la historia de cada una de las víctimas, los hechos alrededor de la desaparición y el contexto. Estos datos permiten articular una estrategia de intervención y recuperar la memoria histórica.

Palabras clave: Investigación / Memoria / Personas desparecidas / Antropología forense / Patrón

ABSTRACT

Forensic anthropological investigation is fundamental in the search for missing persons. Scientific advances in the last decades are important for the development of methods and techniques to be applied in the identification of missing persons. This complex process includes international standards related to the intervention itself, establishes the probable cause and mode of death and allows the identification of patterns of disappearance. As part of the comprehensive process of finding missing persons, the history of each of the victims, the facts surrounding the disappearance and the context are incoporated. These data allow the articulation of an intervention strategy and the recovery of the historical memory.

Keywords: Investigation / Memory / Missing person / Forensic anthropology

Antecedentes

Aquellos que los estudian,
han aprendido que los huesos
son buenos testigos;
a pesar de que hablan bajo,
nunca mienten y nunca olvidan.
Clyde Snow (1928-2014)

La antropología forense es una disciplina científica que es fundamental para la búsqueda de personas desaparecidas. En la década de los 70 se integra a la Academia Americana de Ciencias Forenses (American Academy of Forensic Sciences - AAFS) como resultado de las numerosas intervenciones relacionadas con la búsqueda, identificación y memoria de los soldados y víctimas de la Primera y Segunda Guerra Mundial.

Otro antecedente importante es la Guerra de Corea: la iniciativa de los Estados Unidos no fue por el lado estricto de la memoria, sino por la necesidad de certificar si los soldados que no regresaron estaban muertos. La condición de desaparecido es muy difícil de establecer, ya que no se sabe dónde están, si están vivos o muertos. Para la administración era un problema de índole económico establecer qué pensión correspondía entregar a las familias de los desaparecidos. Estas circunstancias trágicas para la humanidad dieron paso al desarrollo de la antropología forense, debido a que para estos casos ligados se necesitaba no solo a los antropólogos físicos –disciplina ligada a los estudios bioarqueológicos– sino a los forenses, lo que llevó a innumerables antropólogos físicos a desarrollar técnicas y métodos relacionados con el quehacer forense para ser aplicados en los casos en los que no solo intervenían las características biológicas, sociales, probable causa y modo de muerte, sino también la identificación. Toda esta información se sistematiza en un **Informe pericial** a ser presentado ante una Corte en caso de ser requerido.

Los avances científicos para la identificación de personas desaparecidas se basan en estándares internacionales relacionados con la investigación antropológica forense –IAF en los parámetros biológicos y sociales–, basados en rangos que se establecen según la población. Un análisis antropológico forense establece la probable causa y modo de muerte; asimismo recupera la memoria individual de la persona desaparecida, contexto y “modus operandi” de los hechos.

Toda esta información forma parte del proceso de la recuperación de memoria histórica y de búsqueda por parte de los familiares de sus seres queridos luego de las guerras. Los sitios de memoria, museos o simplemente memoriales donde figuran los nombres de las víctimas, entre otras expresiones, sirven para recordar y dignificar a las personas que fueron víctimas de violaciones a los derechos humanos y se constituyen en una reparación simbólica para los familiares de las víctimas.

La recuperación de la memoria histórica tuvo un gran impulso durante los años 90 por

acción de los familiares de las víctimas de la Guerra Civil Española. En el contexto regional, América Latina durante las décadas de los 60 y 70 estaba en plena "guerra fría", con innumerables golpes de estado que suspendieron las garantías y el estado de derecho. A mediados de los 70 surge la Operación Cóndor[1], llamada así por el General Manuel Contreras, Jefe de la DINA de Chile durante la dictadura de Augusto Pinochet. El Pacto, que constituye dicha operación, lo firman en 1975 los jefes de Inteligencia de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay, países que estaban bajo regímenes militares.

El Perú, que se encontraba bajo la dictadura militar del Gral. (r) Francisco Morales Bermúdez, no figura en el pacto de manera oficial; sin embargo, hay casos que nos demuestran lo contrario. Algunos de ellos fueron llevados ante Cortes Internacionales. Hay varios ejemplos de la vinculación, a nivel de coordinación, principalmente con Argentina; precisamente, el caso de los ciudadanos argentinos de origen italiano: Noemí Gianetti de Molfino, María Inés Raverta y Julio Cesar Ramírez, cuyo circuito de detención y paso por el Perú está descrito en el libro del periodista Ricardo Uceda (2004). Este caso llevó al ex presidente Francisco Morales Bermúdez, a su ministro General (r) Pedro Richter Prada, al ex Comandante General del Ejército, Germán Ruiz Figueroa, y al ex Jefe del Servicio de Inteligencia del Ejército, Coronel (r) Martín Martínez Garay, ante una Corte de Roma.

Otro ejemplo concreto es el caso de los "deportados" en 1978, práctica usual durante la dictadura militar de los Generales en retiro Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). En el caso de los dirigentes de izquierda (1978), fueron secuestrados en una época en la que no estaba tipificada la desaparición forzada; sin embargo, el modus operandi estaba comprendido dentro de este concepto. Entre ellos, se encontraba Ricardo Napurí, quien presentó una querella ante una Corte de Buenos Aires contra el Presidente Francisco Morales Bermúdez, con resolución a su favor. Actualmente, están en curso algunos de los casos de esa época en una Corte de Lima.

En ese contexto convulsionado para América del Sur, hay un suceso que marca un hito para el desarrollo de la antropología forense en la región y por supuesto para el mundo: la aplicación de la antropología para casos de graves violaciones a los derechos humanos. Presentamos un resumen de esa historia, tomado de la página web del Equipo Argentino de Antropología Forense - EAAF (s/f):

> A principios de 1984, la CONADEP y las Abuelas de Plaza de Mayo, una organización no gubernamental de derechos humanos dedicada a la búsqueda

1 Operación Cóndor, estrategia para detener e intercambiar prisioneros cruzando fronteras, rcon un patrón consistente de desaparición forzada, tortura y ejecución extrajudicial. Para mayor información es recomendable leer a Carlos Osorio. http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB514/

> de los niños desaparecidos junto con sus padres, solicitaron la asistencia del Sr. Eric Stover, entonces director del Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAAS, Washington, DC). Stover organizó el viaje de una delegación de expertos forenses norteamericanos a Argentina, donde encontraron varios cientos de esqueletos exhumados sin identificar almacenados en bolsas plásticas en los depósitos polvorientos de varios institutos médico-legales. Muchas bolsas contenían los huesos de más de un individuo. La delegación hizo un llamado urgente solicitando la interrupción inmediata de estas exhumaciones acientíficas.
>
> Entre los miembros de la delegación de la AAAS estaba el Dr. Clyde Snow, uno de los expertos más reconocidos mundialmente en antropología forense… Él convocó a arqueólogos, antropólogos y médicos para comenzar las exhumaciones y análisis de restos esqueletarios utilizando las técnicas de la arqueología tradicional y la antropología forense. Snow volvió a la Argentina en varias oportunidades durante los siguientes cinco años, entrenando a los actuales miembros del EAAF y ayudando a la formación del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF).

El Dr. Clyde Snow, norteamericano de reconocida trayectoria, considerado como el "Padre de la Antropología Forense aplicada a los Derechos Humanos", fue el creador y el gran impulsor de los equipos de antropología forense en América Latina para que pudieran trabajar en sus propios países.

Como está mencionado líneas arriba, el primer equipo que formó fue el Equipo Argentino de Antropología Forense - EAAF en 1984; luego en Chile, en 1989, formó el Grupo de Antropología Forense - GAF, que se disolvió en 1994; en Guatemala formó la Fundación de Antropología Forense de Guatemala, FAFG (1991); y en Perú, apoyó la formalización del Equipo Peruano de Antropología Forense - EPAF, en el año 2001. Previamente, contribuyó a organizar el Grupo Técnico de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, CNDDHH, desde 1997.

En febrero del 2001, la Fiscal Flor de María Alba, encargada del Caso de la Embajada de Japón, solicitó a los antropólogos forenses Clyde Snow y José Pablo Baraybar (del Tribunal Penal Internacional que juzgó los crímenes de guerra en la ex Yugoslavia - TPIY, desde 1996 hasta 2002), como peritos oficiales para el caso. El Caso de la Embajada de Japón sirvió para aplicar por primera vez en el Perú los estándares internacionales de la Investigación Antropológica Forense - IAF.

A partir de esa experiencia, el EPAF trabajó para difundir los estándares internacionales y los procedimientos de la IAF mediante talleres de capacitación para fiscales, jueces, comisionados de la Defensoría del Pueblo - DP,

abogados de derechos humanos, estudiantes de arqueología y antropología, así como mediante la divulgación de manuales, artículos y libros.

En el Perú, a diferencia de las experiencias de Argentina y Guatemala, la búsqueda de personas desaparecidas es justicialista; es decir, está supeditada a los tiempos de la investigación fiscal, que puede durar varios años, y es de carácter estatal, razón por la cual es muy difícil que un equipo forense de la sociedad civil pueda trabajar casos de manera constante. Sin embargo, hay casos simbólicos que requirieron de la experiencia del EPAF, tanto como peritos oficiales como de parte: Chuschi (CVR), Cabitos, Bernabé Baldeón (CIDH), Saúl Cantoral y Consuelo García, Cantuta (CIDH), Accomarca, Putis, entre otros.

En la actualidad, gracias a la reciente promulgación de la Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas durante el periodo de violencia 1980-2000, Ley N°30470, se espera que las condiciones cambien y puedan trabajar de manera conjunta los equipos forenses de la sociedad civil y del Estado, en beneficio del enfoque humanitario de la ley que prioriza dar respuestas a las familias.

Investigación Antropológica Forense - IAF

La investigación antropológica forense - IAF debe tener un enfoque holístico porque necesita aplicar las disciplinas de las ciencias forenses en los casos de intervención. En el contexto de violaciones a los DD.HH., la IAF interviene años después y, en la mayoría de veces, décadas después de los sucesos. En un marco generalmente de investigación post-conflicto de los sucesos de violencia, debido al tiempo transcurrido, el trabajo del antropólogo forense se restringe al análisis de restos óseos.

La IAF colabora con pruebas indubitables de las violaciones a los DD.HH. porque permite reconstruir los perfiles demográficos de las víctimas y establece los patrones de lesiones que describen esas violaciones. Es importante señalar que, en el Perú, a diferencia de otros países, la arqueología es un programa separado de la antropología; sin embargo, la antropología física es parte de los cursos del currículum de arqueología.

Los fundadores del EPAF son arqueólogos formados en el campo forense en el Tribunal Penal Internacional que juzga los crímenes de guerra en la ex Yugoslavia. La mayoría de los antropólogos forenses en Perú se han formado en arqueología. Si bien no hay una formación académica en antropología forense, aparte de los talleres teórico-prácticos que ha brindado el EPAF, ha habido esfuerzos académicos como un Diplomado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos - UNMSM y una Maestría en Antropología Forense y Bioarqueología en la Pontificia Universidad Católica del Perú - PUCP,


Figura 1.- Entrevista *antemortem* en el Caso Chuschi - CVR. Foto: Alain Wittmann.


Figura 2.- Entrevista *antemortem* en el Caso Bernarbe Baldeon - CIDH. Foto: Alain Wittmann.


Figura 3.- Entrevista *antemortem* en el Caso Putis. Foto: Alain Wittmann.

pero que no han sido continuos y se han dado una sola vez.

Actualmente hay un gran interés de estudiantes de arqueología y antropología en tomar cursos de antropología forense y por ello hay cursos de introducción a la antropología forense, como sucede en la UNMSM. La formación en antropología forense no está integrada en el currículum; en algunos casos es un curso de un semestre y no tiene todavía la fuerza necesaria como para ser una formación académica integral. Los estudiantes de arqueología y antropología en el Perú tienen que recurrir para su formación en antropología forense a universidades del extranjero para obtener maestrías y doctorados en la especialidad.

La metodología de intervención de la IAF está basada en tres etapas, las mismas que son *"independientes y complementarias"* (EPAF 2009: 44-49):

1) investigación preliminar. Consiste en la recopilación de todos los datos relacionados con los hechos, víctimas, sobrevivientes, testigos, perpetrados, posible lugar de inhumación, entre otros. Se debe analizar las fuentes orales, escritas, gráficas, entre otras.

Se debe tomar contacto con testigos y familiares que reportan el hecho. Una de las fuentes más valiosas son las que llamamos de "primera mano"; es decir, los perpetrados, así como los sobrevivientes y testigos de los hechos, que pueden brindar información más precisa

de la circunstancia de la desaparición y el lugar donde fueron inhumadas las víctimas.

Para la verificación de la presunta fosa o sitio de entierro[2] se requiere de la participación de arqueólogos, para que realicen la inspección del área y determinen si efectivamente se trata de una fosa; si es positiva, se procede a delimitarla para su protección. En esta etapa se debe recuperar los datos antemortem, para lo cual se debe tomar contacto con los familiares y amigos más cercanos para entrevistarlos utilizando la ficha antemortem - FAM[3]. (Figuras 1,2,3).

Esta etapa es una de las más sensibles del proceso, porque se necesita establecer una relación de confianza con los familiares, para que se sientan en una buena disposición para traer a su memoria los recuerdos de cómo era en vida su ser querido. Esto genera un desgaste emocional en la persona entrevistada, por lo que es recomendable contar con acompañamiento psicosocial durante todo el proceso de la IAF.

2) Recuperación de indicios y evidencia. Consiste en recuperar la "escena del crimen", para lo cual se recurre a los métodos y técnicas de la arqueología, determinando si el contexto es el de un lugar de detención, sitio de ejecución y/o de enterramiento de las víctimas. La arqueología se puede definir como "una disciplina que se ocupa de estudiar las actividades de los seres humanos a partir del examen de los restos materiales o físicos de tales actividades" (Lumbreras 1974, p.15). Los principios básicos de la arqueología como ciencia social son: asociación, recurrencia y superposición. (Lumbreras 1982, p.3)

En el proceso de exhumación, se encuentran diversos objetos: pueden ser efectos personales relacionados con las víctimas, casquillos, proyectiles, entre otros. Todos los objetos recuperados son considerados "artefactos": todo aquel objeto que se encuentre relacionado con la fosa y los restos, como pueden ser armas, balas, ropa, documentos, entre otros (Figuras 4, 5, 6).

La aplicación de la arqueología en la investigación forense nos permite conocer los eventos alrededor de la muerte, ayuda a la identificación de patrones de ejecución y a identificar el modus operandi de los presuntos responsables. Es indispensable contar con arqueólogos experimentados para esta etapa de la IAF.

A partir de esta etapa se establece la "cadena de custodia". Consiste en el registro donde están anotados todos los pasos: tipo de evidencia, responsable que entrega la evidencia, responsable que recibe la evidencia, hora, fecha; es decir, toda la información necesaria para conocer la ubicación de la evidencia. Todas

2 'Sitio de entierro' es el término que usa la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

3 Ficha antemortem (FAM), instrumento metodológico que contiene preguntas sobre el perfil biológico y social de la víctima, así como circunstancias y hechos relacionados, testigos, perpetradores, entre otras. La FAM del EPAF fue una adaptación a la población peruana de la FAM elaborada por el EAAF.

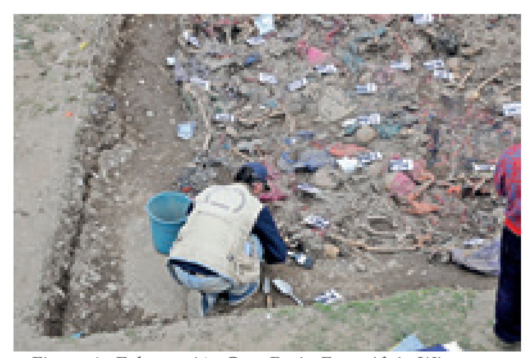
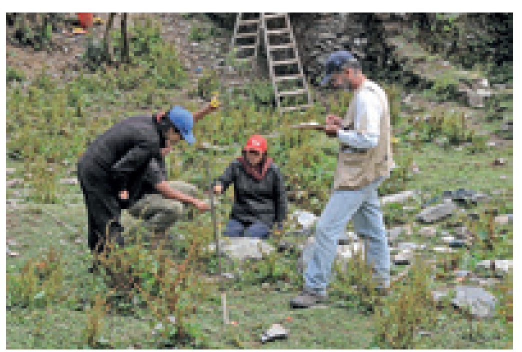

Figura 4.- Exhumación Caso Putis. Foto: Alain Wittmann


Figura 5.- Exhumación Caso Putis. Foto: Alain Wittmann


Figura 6.- Exhumación Caso Putis. Foto: Alain Wittmann

las evidencias recuperadas se registran, son embaladas, selladas y firmadas por las autoridades y peritos responsables. Se trasladan a la morgue o laboratorio para ser analizadas y solo se abren los embalajes y el lacrado en presencia del Fiscal o Juez.

En Perú hay una práctica controversial en relación con las evidencias –no se tiene la referencia estadística de este procedimiento– de los diversos proyectiles y casquillos (Figura 7). Estos no quedan como evidencia en custodia para la investigación fiscal, sino que son considerados como un efecto personal y si la víctima es identificada, esta evidencia forma parte de los efectos personales; lo que es dramático en la medida que ese casquillo puede ser del proyectil que mató a la víctima, lo que psicológicamente es difícil para la familia. También es dramático para la justicia: en caso la familia decida judicializar su caso, no contará con la evidencia física para sustentarlo.

3) Análisis post-mortem e identificación. Busca establecer los parámetros –biológicos y sociales– de las víctimas, basados en rangos según la población. El análisis puede llevarse a cabo en el lugar que determine las necesidades logísticas del caso: puede ser en una morgue o un espacio adecuadamente acondicionado para este fin (Figuras 8, 9,10).


Figura 7.- Marca del casquillo de bala. Foto: Alain Wittmann

"El examen de los restos óseos permite estimar la edad, sexo, estatura, patrones raciales, rasgos individuales, patologías como dolencias, malformaciones o enfermedades, accidentes, lesiones anteriores, cercanas y posteriores a la muerte que hayan dejado huella en el sistema óseo" (EPAF, 2009, p.47).

En esta etapa, la información perimortem es fundamental para establecer la probable causa de muerte, para lo cual se necesita conocer los elementos lesionales, capaces de ser correlacionados con estudios clínicos de supervivencia (fotos 11, 12, 13). Esta información es



Figura 9.- Morgue Caso Bernabe Baldeon – Municipalidad de Accomarca. Foto: Alain Wittmann



Figura 10.- Morgue Caso Putis - habitación abandonada. Foto: Alain Wittmann

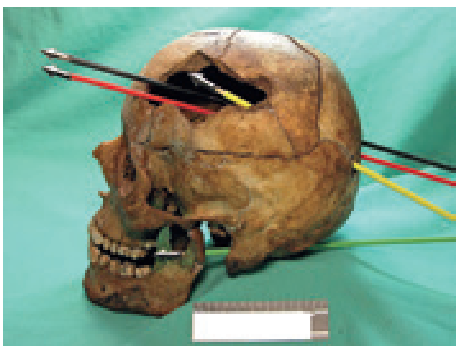


Figura 8.- Morgue Caso Chuschi – Escuela en Piskillacta. Foto: Alain Wittmann

fundamental si el caso se judicializa, y porque es el derecho a la verdad de los familiares saber qué le pasó a su ser querido.

La identificación se puede determinar a través de:
a) Métodos tradicionales de la antropología forense: Se basan en la comparación de los datos antemortem y postmortem de la víctima. Se aplica en casos cerrados, en los que se ha realizado todo el proceso de la IAF y se tiene la posibilidad de determinar una identificación presunta positiva.








Figuras 11, 12 y 13.- Lesión PAF. Foto: Alain Wittmann

Se debe hacer todos los esfuerzos para perfeccionar la investigación preliminar y estandarizar los datos antemortem, como un instrumento fundamental para la identificación por medio de los métodos tradicionales de la antropología forense.

Este método ha sido aceptado en el Perú en algunos casos; por ejemplo (en el contexto del trabajo de la CVR), el caso Chuschi, donde el Fiscal solicitó la primera intervención forense del EPAF y este realizó una intervención integral de IAF y logró la identificación de las víctimas, devolviéndoles su nombre, restituyéndolos a sus familiares y su derecho de ciudadanos a ser enterrados dignamente.

Los avances científicos en las últimas décadas son significativos por el desarrollo de métodos y técnicas que son aplicados en la identificación de personas desaparecidas, lo que incluye estándares internacionales relacionados con la intervención en sí misma, así como con los parámetros –biológicos y sociales– basados en rangos según la población.

b) ADN: Este análisis permite una identificación positiva al 99, 9%. Es costoso, no siempre posible; sobre todo en países con escasos recursos, debido a que se tiene que comparar una muestra biológica del familiar con una muestra ósea de la víctima. Es importante tener en cuenta que los estudios de ADN, para que puedan dar resultados positivos, necesitan tener muestras de referencia que se puedan comparar basados en la información antemortem de las víctimas, sin la cual son imposibles.

Los laboratorios de ADN que investigan huesos son muy especializados y requieren de una acreditación internacional. En el Perú hay un laboratorio de análisis de ADN en hueso, pero

no hay información pública de su desempeño ni estadísticas de los casos que han logrado identificar con este método.

En países como Perú, con una reciente Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas, se necesita crear un banco genético (Cardoza 2016) que contenga los perfiles genéticos de los familiares, dado que han transcurrido más de tres décadas de los orígenes del periodo de violencia y los familiares están envejeciendo y muchos han muerto. Este tipo de urgencia debe de ser tomado en cuenta para que se recupere y almacene una base de datos genéticos.

La IAF también permite establecer el patrón de la desaparición. A partir de la reconstrucción del circuito de detención, que para los casos de desaparición forzada es muy compleja –teniendo en cuenta que para el caso peruano la desaparición forzada, en la mayoría de los casos, fue seguida de tortura y de ejecución extrajudicial– debido a que no es un circuito lineal.

Por ejemplo, la víctima es detenida en un punto A, torturada en un punto B y ejecutada extrajudicialmente en un punto C, inhumada en un sitio D o E, o en el lugar donde es ejecutada. Esto dificulta considerablemente la investigación.

La IAF necesita contar con antropólogos forenses experimentados en mecánica lesional, reconstrucción de elementos esqueléticos fragmentados y balística lesional en hueso para establecer los patrones lesionales característicos en estos casos, como son las lesiones por arma de fuego (PAF), lesiones punzo-cortantes y lesiones por golpe contundente.

La balística lesional en hueso causa muchas veces confusión cuando se presenta la pericia ante una Corte. Los fiscales y jueces suelen confundir el rol del antropólogo forense y del balístico, por lo que es importante señalar que el antropólogo forense es el experto en el análisis de la magnitud y consecuencia de la lesión provocada por PAF en el hueso; mientras que el balístico es el experto en armas de fuego, características de los proyectiles y toda la base técnico-científica de sus resultados en diferentes superficies, entre otras características más complejas.

Como reflexión sobre la IAF en el Perú, hay dos casos en los que el EPAF aplicó todo el proceso de la investigación antropológica forense: en el caso Chuschi, como peritos de la CVR y el Caso Putis, como peritos de la Fiscalía Supranacional de Ayacucho.

Toda la información recuperada durante la IAF se debe sistematizar en una Base de Datos Antropológico Forense - BDAF. Cada etapa de la IAF es un componente en la BDAF, por lo que permite cruzar información. En países donde están avanzados los procedimientos de la IAF se utiliza el "análisis de redes para realizar análisis probabilísticos para la construcción de hipótesis con base en los datos". (Baraybar 2016). La BDAF debe estar

articulada a la Base de Perfiles Genéticos, de tal manera que se pueda cruzar datos que faciliten la investigación y la identificación de las víctimas.

Memoria

Los procesos de recuperación de la memoria histórica a partir de los hechos de violencia de guerra y de graves violaciones al Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) y al Derecho Internacional Humanitario (DIH) han mostrado cómo las prácticas de la desaparición forzada, las ejecuciones extrajudiciales y sumarias, la tortura, entre otras, han generado en el mundo desastres de carácter humanitario.

La necesidad de luchar contra la impunidad y el olvido ha dado origen a las organizaciones de familiares de las personas desaparecidas, que son los principales actores de esta búsqueda. Apoyándolas y acompañando a los familiares están las organizaciones de DD.HH. con diferentes especialidades. Algunas los representan en sus causas legales y otras les brindan acompañamiento psicosocial. Son estas organizaciones, en su conjunto, las que han logrado sistematizar parte de la información de estos sucesos a través del tiempo.

En el Perú no se conoce el universo de personas desaparecidas. La cifra pasa los 15 mil y tiene, al igual que en muchos países con esta problemática, la constante de los familiares que buscan a sus seres queridos. Por eso, es fundamental para el avance de las sociedades la recuperación de la memoria histórica y la utilización de los instrumentos de defensa y protección de los derechos humanos.

La memoria es un todo. Para efectos de este artículo se ha dividido en dos componentes, por ser específicos de la problemática de los desaparecidos:

a) Se recupera la historia de cada víctima: un caso individual, su historia de vida tal como la recuerdan sus familiares, con énfasis en los datos antemortem y contexto de su desaparición. El EPAF impulsó el proyecto 'Memoria de los Desaparecidos' (EPAF 2002) con el objetivo de recuperar la información antemortem de las personas desaparecidas. El término antemortem significa "antes de la muerte"; es decir, todo aquello que le sucedió en vida y que pudo afectar la parte biológica y social del individuo. Para estos fines se debe contactar con los familiares a través de un instrumento importante como es la Ficha Antemortem - FAM. Esto se logra a través de la búsqueda de los familiares o persona más cercana a la víctima. Se trata de una entrevista en la que se recuerda cómo era en vida la víctima.

b) Se recupera la memoria histórica de la etapa en la que están comprendidos los hechos de violencia. El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003) es el más completo, a la fecha, de nuestra historia de violencia reciente, porque

tuvo un enfoque académico riguroso desde disciplinas como la historia, antropología, antropología forense, ciencias políticas, entre otras. Entre los autores del Informe destaca el aporte del notable antropólogo Carlos Iván Degregori.

Otras fuentes importantes son aquellas que no se pudo sistematizar en dicho informe. Debido al tiempo restringido –dos años– que tuvo la CVR, no logró acopiar toda la información necesaria. Uno de los aportes fundamentales es la identificación de los actores del conflicto armado interno. Muchas personas no fueron contactadas por el difícil acceso a los lugares de conflicto y otras que por muchas razones no quisieron dar su testimonio a la CVR, como el miedo y la falta de confianza en las instancias del Estado.

Búsqueda de personas desaparecidas

En el contexto de graves violaciones a los derechos humanos se han dado procesos de búsqueda de personas desaparecidas, muchos de los cuales han sido impulsados por Naciones Unidas, tribunales Internacionales, Corte Penal Internacional, entre otros. En los países postconflicto, que han sufrido violencia interna, guerras fratricidas o externas, se crean mecanismos como las Comisiones de la Verdad, órganos que investigan los hechos de violencia, aplicándose programas de justicia transicional.

La búsqueda de personas desaparecidas en el mundo se da bajo dos tipos de enfoques: el de justicia y el humanitario; sin embargo, en la mayoría de los casos se da dentro de un enfoque justicialista, lo que genera la búsqueda de pruebas y no de personas. Precisamente, la experiencia que dejó el Tribunal Penal Internacional –TPIY de Naciones Unidas que juzgó los crímenes de guerra en la ex Yugoslavia– en su búsqueda de pruebas para llevar a juicio a los incriminados, no identificó a los miles de desaparecidos y dejó sin respuesta a los familiares de las víctimas en los Balcanes (Stover & Shigekane, 2002).

A raíz de esta grave situación, Naciones Unidas creó la Oficina de Personas Desaparecidas y Ciencias Forense - OMPF, bajo la administración interina de Naciones Unidad - UNMIK, con la finalidad de identificar a las víctimas mediante un enfoque humanitario. El trabajo se centró en la evaluación de los casos realizados por TPIY, el levantamiento de información de los casos nuevos, el contacto con los familiares para recuperar la información antemortem y muestra biológica y la inspección de las fosas (Baraybar, Brasey & Zadel, 2007).

La búsqueda de personas desaparecidas tiene cuatro componentes transversales que deben estar articulados para obtener resultados positivos: verdad, justicia, memoria y reparación (Cardoza & Baraybar 2016). No siempre son considerados en su aplicación, lo que trae

como consecuencia las crisis humanitarias que afectan a los familiares de las víctimas.

En el Perú, la desaparición forzada, aplicada como una práctica constante, se presenta durante las décadas de los 80 y 90 en los gobiernos de Fernando Belaúnde, Alan García y Alberto Fujimori. Este periodo de conflicto interno dio origen a la CVR.

Actualmente, no tenemos una cifra oficial de personas desaparecidas en el Perú; se calcula que deben ser más de 15 mil. La búsqueda de personas desaparecidas en nuestro país ha tenido enfoque justicialista, perjudicando a los familiares, que también son víctimas en este proceso. En el 2016, a finales del Gobierno de Ollanta Humala, la promulgación de la Ley N°40370, Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas, con un enfoque humanitario, fue consecuencia de largos años de trabajo persistente de los familiares de los desaparecidos, acompañados por organizaciones defensoras de los DD.HH. así como por organizaciones internacionales y humanitarias.

Reflexiones finales

La IAF contribuye de manera eficaz con las pruebas de graves violaciones a los DIDH. Es parte del proceso integral de la búsqueda de personas desaparecidas, tenga este un enfoque justicialista o humanitario. Los procedimientos son los mismos y deben estar basados en estándares internacionales, tanto científicos como éticos y de buena práctica profesional. Para una buena práctica en la IAF, se necesita antropólogos forenses y arqueólogos forenses muy calificados y con mucha experiencia en casos históricos.

La recuperación de la memoria tiene dos componentes: a) memoria de los desaparecidos: cada víctima es un caso individual, su historia de vida tal como la recuerdan sus familiares, con énfasis en los datos antemortem y contexto de su desaparición; b) memoria histórica: es la recuperación de los hechos, comprendida en el contexto de los hechos de violencia reciente.

El Informe Final de la CVR comprende 9 tomos, es la sistematización más completa a la fecha de la línea de tiempo de los hechos y la memoria histórica de violencia reciente en el Perú.

La búsqueda de las personas desaparecidas, después de interminables ejemplos de catástrofes humanitarias en países postconflicto, nos indica que debe ser implementada con un enfoque humanitario, priorizando dar respuestas a los famliares de las víctimas sin perder el derecho a la verdad, justicia y reparación.

Una reflexión final —que es una preocupación— se refiere al maltrato psicológico a los familiares por la falta de un procedimiento controversial en el Perú: Cuando se identifican a las víctimas y son restituidas a sus familias, les entregan, como parte de los

efectos personales, los casquillos o el proyectil, en lugar de consignarlos como evidencia y establecer la cadena de custodia para la investigación fiscal, en caso se judicialice el caso a futuro.

Glosario

Antemortem: Antes de la muerte.
Perimortem: Alrededor de la muerte.
Postmortem: Después de la muerte.
AAFS: American Acacemy of Forensic Sciences.
AAAS: Asociación Americana para el Avance de la Ciencia.
CNDDHH: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
CONADEP: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.
CVR: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
DP: Defensoría del Pueblo.
DDHH: Derechos Humanos.
DIDH: Derecho Internacional de los Derechos Humanos.
DIH: Derecho Internacional Humanitario.
DINA: Dirección de Inteligencia Nacional.
EAAF: Equipo Argentino de Antropología Forense.
EPAF: Equipo Peruano de Antropología Forense.
FAM: Ficha Antemortem.
FGAF: Fundación de Guatemala de Antropología Forense.
IAF: Investigación Antropológica Forense.
SIE: Servicio de Inteligencia del Ejército.
TPIY: Tribunal Penal Internacional que juzga los crímenes de guerra en la ex Yugoslavia.

Referencias bibliográficas

Barayb ar J. P., Brasey, V. & Zadel, A.
2007. The need for a centralized and humanitarian - based approach to Missing Persons in Irak: an example from Kosovo. *The International Journal of Human Rights*. September. 1364-2487, 265.

Baraybar, J. P.
2016. Comunicación personal.

Cardoza, C. R.
2014. *La Desaparición Forzada en el Perú.* Recuperado de www.menschenrechte.org o http://www.menschenrechte.org/lang/de/lateinamerika/a-desaparicion-forzada-en-el-peru.

Cardoza, C. R. & Baraybar, J. P.
2016. Urgencia de una Ley de Búsqueda de Desaparecidos. *Boletín Noticias SER*. Recuperado de: http://noticiasser.pe/17/02/2016/informe/urgencia-de-una-ley-de-busqueda-de-desaparecidos.

Comisión de la Verdad y Reconciliación
2003. *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

Equipo Argentina de Antropología Forense
(s/f). La Historia del EAAF. Recuperado de http://eaaf.typepad.com/founding_sp/.

Equipo Peruano de Antropología Forense - EPAF
2002. *Memoria de los Desaparecidos en Los Desaparecidos de los Balcanes a los Andes.* Lima: EPAF-OSI.

2009. *Desaparición forzada en el Perú. El aporte en la Investigación Antropológica Forense en la obtención de la evidencia probatoria y la construcción de un Paraguas Humanitario.* Lima: EPAF-CNDDHH.

Lumbreras, L. G.
1974. *La Arqueología como Ciencia Social.* Serie de Arqueología 1. Lima: Ediciones Histar.
1982. La Arqueología Científico Social: 3 Principios, 3 Criterios, 3 Factores. En *Gaceta Arqueológica Andina, 1* (4-5).

Stover, Eric & Shigekane, Rachel
2002. The missing in the aftermath of war: When do the needs of victims' families and international crimes tribunal clash? *IRRC*, 84 (848), 854- 866.

Uceda, R.
2004. *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército Peruano*. Bogotá: Editorial Planeta.

Carmen Rosa Cardoza - *cardozacr@gmail.com*

Consultora en antropología forense, búsqueda de personas desaparecidas con enfoque humanitario y memoria histórica en etapas de conflictos internos, tanto nacional como internacional.

Bachiller en Arqueología por Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Máster en Antropología y Genética Forense por Universidad de Granada, con estudios en prehistoria, y etnología en Universidades de Nanterre (Paris X) y Sorbone (Paris IV), instrumentos internacionales de derechos humanos y democracia en CIDH- OEA.

Experiencia y competencia para la capacitación en técnicas y métodos para entrevistas *antemortem* con familiares de personas desaparecidas y antropología forense. Así como en organización, comunicación, promoción, difusión y producción de actividades culturales, derechos humanos y académicas.

ISSN: 2523-112X

Las medidas de búsqueda de personas desaparecidas de Perú y Guatemala: retos para la implementación de la Ley de búsqueda de personas desaparecidas de Perú[1]

The search for missing persons in Guatemala and Peru. Challenges for the implementation of Peru's Missing Persons Search Law

Rafael Barrantes Segura / Mariana Chacón Lozano

RESUMEN

La búsqueda de personas desaparecidas en Guatemala y el Perú tiene características distintas de orientación, liderazgo y admisión de información. En Guatemala está orientada por objetivos humanitarios, es liderada por organizaciones no estatales y es bastante flexible para la admisión de información. Por el contrario, en el Perú está orientada por objetivos judiciales, es liderada por organizaciones estatales y restrictiva en la admisión de información. En este artículo demostramos que estas tres características están estrechamente interrelacionadas y explican las posibilidades para realizar la búsqueda en cada contexto. Al finalizar, señalamos la forma en que el modelo de búsqueda de Guatemala podría ser útil en la implementación de la nueva ley de búsqueda de personas desaparecidas en el Perú.

Palabras clave: Personas desaparecidas / Perspectiva humanitaria / Justicia transicional / Perú / Guatemala

ABSTRACT

The search for missing persons in Guatemala and Peru has different characteristics of orientation, leadership and information admission. In Guatemala it is oriented by humanitarian objectives, it is led by non-state organizations and it is quite flexible for the admission of information. On the contrary, in Peru it is oriented by judicial objectives, it is led by state organizations and restrictive in the admission of information. In this article we demonstrate that these three characteristics are closely interrelated and explain the possibilities to perform the search in each context. At the end, we point out how the Guatemalan search model could be useful in implementing the new law on the search for missing persons in Peru.

Keywords: Missing persons / Humanitarian approach / Criminal investigation / Transitional justice / Peru / Guatemala

1 Este artículo refleja únicamente el punto de vista de sus autores y no compromete la posición del Comité Internacional de la Cruz Roja, institución en la que trabajan.

Una de las más tristes consecuencias de los conflictos armados ocurridos en el Perú y en Guatemala es el sufrimiento de los familiares de las personas desaparecidas[2]. Ellos viven durante décadas con la incertidumbre de no saber qué ocurrió con sus seres queridos y esperan la oportunidad de darles un entierro digno. Durante las décadas de 1980 y 1990, existió en el Perú un conflicto armado no internacional que enfrentó al Estado peruano con el autodenominado Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) y con el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Como resultado de este conflicto, desaparecieron alrededor de 15.731 personas (MRREE, 2012, p.30), enterradas en alguno de los 6.462 sitios de entierro conocidos a nivel nacional (COMISEDH, 2012). Asimismo, durante el periodo 1962-1996, el Estado guatemalteco se enfrentó a los diversos grupos guerrilleros, organizados desde 1982 bajo la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala (CEH) registró alrededor de 45.000 personas desaparecidas (CICR, 2010) como consecuencia de este conflicto.

Lejos de haber sido atendida de manera integral, lamentablemente estas problemáticas se mantienen vigentes y perennizan el sufrimiento de los familiares de las personas desaparecidas, que continúan buscando respuestas sobre la suerte que corrieron sus seres queridos. Para ellos no hay certezas, no hay respuestas y muchas veces no hay mecanismos que permitan obtenerlas. Este artículo busca comparar las características de las medidas del Perú y Guatemala destinadas a dar respuestas a los familiares sobre el destino que tuvieron sus seres queridos. La forma en que los Estados configuran estas medidas no es siempre la misma y puede estar influenciada por factores diversos. La perspectiva comparada permitirá establecer en qué se diferencian las medidas implementadas en ambos países, qué consecuencias prácticas trajeron y qué oportunidades presentan.

Los casos de Perú y Guatemala tienen importantes similitudes que hacen relevante una comparación como la que proponemos[3].

2 Las personas desaparecidas son "…aquellas de las cuales sus familiares no tienen noticias o cuya desaparición ha sido señalada, sobre la base de información fidedigna, a causa de un conflicto armado (internacional o sin carácter internacional) o de violencia interna (disturbios interiores y situaciones en las que se requiera la actuación de una institución y de un intermediario específicamente neutrales e independientes)" (CICR, 2003). Este concepto es más amplio que otros, como el de "desaparición forzada" de la Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas Contra las Desapariciones Forzadas, puesto que el segundo se restringe a las personas que han sido privadas de su libertad por parte de agentes del Estado y respecto de las cuales se ha negado a los familiares la suerte o el paradero de la persona desaparecida. Es decir, el concepto del CICR considera todas las situaciones que pueden producir la desaparición de una persona (caídos en combate cuyos restos humanos no fueron recuperados, personas desplazadas que perdieron contacto con sus familiares, víctimas de desaparición forzada, entre otras) mientras que el concepto de la Convención de las Naciones Unidas se restringe a la acción intencional por parte de agentes del Estado.

3 Para un ejemplo de otra comparación entre ambos contextos ver: Duggan, Paz y Paz y Guillerot, 2008, pp.192-213.

En ambos países se produjeron conflictos armados en los que la mayor cantidad de víctimas fueron indígenas o personas percibidas como tales. Ambos son países en vías de desarrollo que han logrado implementar mecanismos de justicia transicional. Los más relevantes, en ambos casos, son las comisiones de la verdad y los programas estatales de reparación. Asimismo, en ambos países se produjo una gran cantidad de desapariciones y la hipótesis sobre el destino de la mayoría de las personas desaparecidas es que han muerto; sin embargo, en Guatemala se produjeron también apropiaciones de niños; es decir, se cambió la identidad a muchos niños que hoy podrían ser personas adultas vivas con una identidad distinta a la que le dieron sus padres biológicos. En este artículo, a fin de que la comparación sea posible, centraremos nuestra atención solo en las personas desaparecidas que, debido al paso del tiempo y a las circunstancias de la desaparición, se presume que han muerto.

Tanto en el Perú como en Guatemala las obligaciones contraídas a nivel internacional son similares. Para ambos casos, el derecho internacional reconoce objetivos retributivos y humanitarios para la búsqueda de personas desaparecidas. En ambos casos, los Estados están obligados a establecer las responsabilidades de los crímenes que produjeron las desapariciones (objetivos retributivos) como a reparar el daño causado a los familiares (objetivos humanitarios). Ambos objetivos obligan tanto a uno como a otro Estado; sin embargo, la respuesta organizada por cada uno ha sido distinta.

Para atender la necesidad de saber qué fue lo que ocurrió con estas personas, el procedimiento que se viene implementando en ambos contextos es el de investigaciones para reconstruir los hechos y dar con el paradero de los restos humanos; intervenciones forenses para recuperarlos, analizarlos, identificarlos y determinar la causa y manera de la muerte; y, por último, acciones de acompañamiento psicosocial para informar y orientar a los familiares, darles soporte emocional y asegurarse de que las respuestas que reciban sean reparadoras.

Para conocer la forma en que se organizan las medidas de búsqueda de personas desaparecidas de ambos países, analizaremos las siguientes dimensiones: (1) mecanismo de búsqueda: la organización general de los recursos, involucramiento institucional y la orientación de las investigaciones; (2) investigación forense preliminar: en el marco de la cual se reconstruyen los hechos, se cruza la información y se construyen hipótesis de búsqueda; (3) investigación forense de recuperación y análisis de restos humanos: la intervención que se realiza a través de técnicas de arqueología, antropología, odontología, biología y medicina forense, entre otras disciplinas; y (4) el acompañamiento y apoyo a los familiares, sin lo cual no existen

garantías de que el proceso sea reparador, de que los familiares sean capaces de participar y estén debidamente informados y orientados.

Este artículo se publica un año después de la aprobación en el Perú de la Ley N° 30470, Ley de búsqueda de personas desaparecidas. En ese contexto, recientemente se ha aprobado también la creación de la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas a través de la modificación del Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos[4]. Esta Dirección está diseñando aún su estrategia de intervención y los diversos documentos de gestión. Así, este artículo se basa en la situación previa a la activación de la mencionada Dirección y de la política que está a su cargo. Comparando el caso peruano y el guatemalteco, esperamos extraer lecciones que sean útiles para su funcionamiento.

Dada la experiencia guatematelca, la tesis que vamos a defender es que en el Perú la Ley N° 30470 debe ser implementada tomando en cuenta que: (1) La orientación humanitaria no limita las posibilidades de la justicia siempre que se preserve la legalidad en la gestión de las evidencias. (2) Se debe hacer más flexible la obtención de información, permitir que los familiares y los testigos tengan contacto con personas no vinculadas con la investigación penal a fin de que puedan compartir la información que poseen sin por ello judicializar sus testimonios. (2) Se debe permitir una investigación más flexible e intercambio de información y coordinaciones interinstitucionales más fluidas a fin de realizar una investigación más ágil y creativa.

Mecanismo de búsqueda

Guatemala no ha tomado provisiones legales especiales para organizar la búsqueda de personas desaparecidas. En el Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico se recomendó la creación de una "política de exhumaciones", pero esto nunca ocurrió. El año 2007 se presentó al Congreso de la República el Proyecto de Ley N° 3590, que permitiría la conformación de la "Comisión Nacional de Búsqueda de Víctimas de Desaparición Forzada y Otras Formas de Desaparición", pero, a pesar del importante consenso alrededor de este proyecto, aún no ha sido aprobado.[5]

4 DS N° 013-2017-JUS.

5 Un ejemplo del consenso alrededor de este Proyecto de Ley se puede encontrar en: Grupo de trabajo contra la desaparición forzada en Guatemala. *Audiencia temática: Necesidad de legislar en materia de desaparición forzada. Aprobación de la Ley 35-90 que crea la Comisión de Búsqueda de Personas, Víctimas de la Desaparición Forzada y otras formas de Desaparición en Guatemala. 138 periodo de sesiones.* Comisión Interamericana de Derechos Humanos - CIDH: Washington DC, 2010. Esta audiencia fue impulsada por distintas instituciones: Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos, Asociación de Familiares de Detenidos – Desaparecidos de Guatemala - FAMDEGUA, Grupo de Apoyo Mutuo de Guatemala, Comisión de Derechos Humanos de Guatemala y la Fundación de Antropología Forense de Guatemala.

Esta Comisión sería un ente autónomo, de carácter humanitario, que establezca procesos de investigación de carácter no penal destinados a la búsqueda, identificación y restitución de los restos humanos de las personas desaparecidas a sus familiares. Asimismo, la Comisión se encargaría de brindar atención íntegra a los familiares durante este proceso.

La ausencia de una política de búsqueda y la falta de capacidades del Estado para buscar, analizar e identificar a las personas desaparecidas ha sido solucionada de manera práctica a través de un convenio de cooperación entre el Ministerio Público y la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG), en el que se establece el apoyo técnico que esta brindará durante las investigaciones forenses. En el ámbito del acompañamiento psicosocial, la atención es brindada por ONG especializadas.

En el Perú hasta hace poco más de un año tampoco había una política de búsqueda. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) propuso en su informe final, publicado en el 2003, diversas medidas para enfrentar las consecuencias del conflicto armado no internacional. Una de estas fue la creación de una política especial para atender el problema de las personas desaparecidas[6], la cual incluía una Comisión Nacional de Personas Desaparecidas y una Oficina de Personas Desaparecidas que debían implementar un Plan Nacional de Investigaciones Antropológico Forense (CVR 2003. Tomo IX). Pero nunca se creó esta política. En su lugar la vía que quedó para buscar a las personas desaparecidas fue la regular: investigaciones orientadas a la determinación de responsabilidades a cargo del Ministerio Público. En el ámbito del acompañamiento psicosocial, en un principio las ONG especializadas asumieron la responsabilidad, pero con mucho menos recursos que las ONG guatemaltecas.

La ausencia de una política de búsqueda en Guatemala y en Perú ha traído consecuencias comunes: falta de presupuesto, de instancias de centralización, coordinación y administración de la información, y de estrategias

6 La propuesta en realidad era más general y otros de sus aspectos fueron: 1) la creación de un Grupo de Trabajo Interinstitucional destinado a organizar las recomendaciones, difundir el *Informe Final* y elaborar propuestas de política para los diversos temas identificados como consecuencias del conflicto. Este grupo nunca se creó. 2) la creación del Consejo Nacional de Reconciliación, destinado a la implementación de las recomendaciones de la CVR. En lugar de este Consejo, se aprobó la Ley del Plan Integral de Reparaciones, que creó la Comisión Multisectorial del Alto Nivel —encargada de las acciones destinadas a lograr la paz, reparación colectiva y reconciliación— y el Consejo de Reparaciones - a cargo crear el Registro Único de Víctimas.
Finalmente, una medida adicional fue la adopción en 2005 la Ley N° 28413, "Ley que regula la ausencia por desaparición forzada durante el periodo 1980-2000", para facilitar a los familiares del ausente por desaparición forzada los instrumentos necesarios para acceder al reconocimiento de sus derechos.

sistemáticas de recuperación de información. Pero también resultados disímiles: en Guatemala el Estado no se ha involucrado directamente en la realización de las investigaciones y ha dejado el proceso en manos de organizaciones de la sociedad civil, que actúan con financiamiento internacional. Esto supone que el enfoque de las investigaciones es en un primer momento humanitario, puesto que existen pocas iniciativas de autoridades para iniciar procesos judiciales. En el Perú, la ausencia de un mecanismo nacional ha implicado que la única institución involucrada en la búsqueda sea el Ministerio Público, con el limitado presupuesto de su sector. Esto ha supuesto que el enfoque de las investigaciones sea básicamente retributivo o penal. La búsqueda de personas desaparecidas quedó subordinada a la búsqueda de los responsables, y ha sido asumida como la recopilación regular de evidencias para la investigación de un crimen.

Hace poco más de un año, en el Perú surgió la iniciativa de una política de búsqueda de personas desaparecidas, que permite cambiar el orden de prioridades: adelantar la búsqueda de los desaparecidos y dar respuestas a las familias, sin que ello suponga obstruir o alentar el acceso a la justicia penal. Como en el caso de Guatemala, esta iniciativa provino de la sociedad civil. Un espacio de coordinación técnica, la Mesa de Trabajo sobre Búsqueda de Personas Desaparecidas organizó junto a la Comisión de Justicia y Derechos Humanos del Congreso de la República un seminario para la elaboración de una propuesta de política pública sobre la materia. El seminario permitió alcanzar el "Consenso sobre la Política Pública para la Búsqueda de Personas Desaparecidas en el Perú durante el Conflicto Armado 1980-2000". Sobre dicha base, el Vice Ministerio de Derechos Humanos y Acceso a la Justicia del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos convocó a una Mesa de Trabajo para la elaboración de la referida Ley. El proyecto fue presentado al Congreso de la República por la Defensoría del Pueblo y fue aprobado y promulgado a mediados del 2016. De esta manera se abrió un contexto completamente distinto en el Perú a través de un renovado enfoque de búsqueda con orientaciones tanto normativas como técnicas. Con la aprobación de esta Ley, el Perú forma parte de un selecto grupo de países con mecanismos similares, de un nuevo paradigma en la búsqueda de personas desaparecidas.

INVESTIGACIÓN FORENSE PRELIMINAR

En el Perú y Guatemala, todo el proceso se realiza formalmente en el contexto de una investigación penal. Una vez que los fiscales toman conocimiento de la existencia de un cementerio clandestino o de un sitio de entierro, el fiscal a cargo designa un peritaje para el caso. Estas denuncias abren una indagación con dos finalidades: determinar la responsabilidad penal de quien forzó o de quienes forzaron la desaparición, y recuperar e identificar los restos humanos de las personas desaparecidas.

La diferencia es que, mientras que en el Perú la investigación con fines judiciales es la que va por delante y está a cargo de funcionarios del Ministerio Público (fiscales y forenses), en Guatemala la orientación inicial es la identificación de los desaparecidos y quien está a cargo es la sociedad civil (comités de víctimas / ONG forenses). En Guatemala, la vía judicial es un segundo momento de la investigación humanitaria, pudiendo o no suceder después de muchos años.

Otra diferencia importante es que en Guatemala las denuncias suelen ser impuestas por una ONG, mientras que en el Perú por las mismas víctimas. Según la Misión de las Naciones Unidas para Guatemala - MINUGUA, la mayoría de casos de exhumaciones en cementerios clandestinos presentados durante su misión fueron iniciados a través de una denuncia realizada con la asesoría de alguna "organización no gubernamental de derechos humanos"[7]. En el Perú, por el contrario, el universo de casos que cuentan con el patrocinio de una ONG es menor.

En Guatemala existe una gran cantidad de comités locales de víctimas que representan a los familiares ante las autoridades. Estas organizaciones son de distinto tamaño y algunas actúan en el plano nacional mientras que otras en el plano local. En algunos casos son grandes organizaciones que aglutinan a una gran cantidad de víctimas, como la Comisión Nacional de Viudas de Guatemala - COMAVIGUA, que da acompañamiento legal y psicosocial, organiza talleres de información pre y post exhumación para las comunidades involucradas en la búsqueda y cuenta con un área de exhumaciones y otra de justicia. En otros casos se trata de pequeños y débiles comités de víctimas con jurisdicción local, que no tienen relación orgánica entre sí ni se organizan en una instancia superior, sino que se aglutinan como fragmentos separados con base en agendas específicas. Muchos de estos comités surgieron en la década de 1980, tienen liderazgos históricos arraigados en las comunidades locales y cuentan con procedimientos formales y una estructura: asamblea, junta directiva, estatutos, etc. Estas organizaciones tienen a la mayoría de su personal en el campo y muchas veces cuentan con apoyo de profesionales para el recojo de información y la organización de los casos. Su principal fuente de financiamiento es la cooperación internacional.[8]

Más allá de la desarticulación de este agregado de organizaciones y comités de víctimas, lo que estas permiten es la existencia de una base amplia de recojo de información con mucha capacidad de construir confianza y

7 MINUGUA fue establecida por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas a través de la resolución 1094 del año 1997. Su mandato fue verificar el acuerdo definitivo de cese al fuego entre el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, firmado en Oslo el 4 de diciembre de 1996.

8 Entrevista a especialista de una ONG de acompañamiento psicosocial (2.10.2015).

relacionarse directamente con los familiares de las personas desaparecidas, puesto que están conformados por personas de la misma localidad y del mismo origen étnico. En efecto, el arraigo local de estas organizaciones les da a las víctimas la confianza suficiente como para dejarse representar por ellas, al punto de que, como ha sido señalado arriba, suele ser a través de estas organizaciones que los familiares presentan las denuncias. Son los comités de víctimas los que reciben a los familiares y arman los casos, los que presentan la denuncia ante el Ministerio Público y convocan a otras organizaciones de la sociedad civil para el acompañamiento, cuando no pueden hacerlo directamente.

Sobre la base de la información entregada por los comités de víctimas, las ONG forenses reconstruyen los hechos para reducir el universo de víctimas posibles vinculadas al sitio de entierro, preparan logísticamente la exhumación y recogen la información *antemortem*, es decir, la descripción de las características físicas que tenían las personas desaparecidas hasta la última vez que fueron vistas con vida. Así, prácticamente toda la investigación preliminar que realiza el fiscal se reduce a la investigación que realizan las ONG, es decir, los comités de víctimas y las ONG forenses.

Los comités de víctimas permiten que los objetivos de los familiares frente a las investigaciones forenses sean respetados. Si el familiar no quiere involucrarse en una acción penal, el comité local puede entregar al Ministerio Público solo aquella información que es necesaria para comenzar con las investigaciones con objetivos humanitarios. Según las personas entrevistadas para esta investigación, los comités de víctimas suelen preguntar al familiar si está o no interesado en atender una citación del Ministerio Púbico. Así, a las ONG forenses a veces les llega información acompañada de frases como "un señor nos contó"[9], como única referencia.

Esta posibilidad de organizar el caso y dar a algunos testigos la oportunidad de elegir si judicializarán su testimonio, es factible gracias a la autonomía que los comités de víctimas tienen frente al Estado, pues reciben su financiamiento de la cooperación internacional. Además, permite una instancia de negociación informal entre los testigos de las localidades y la organización de víctimas sobre la información que van a entregar. Sin tener que pasar por un mecanismo formal con las autoridades y judicializar sus testimonios, los testigos pueden negociar abiertamente con estas organizaciones civiles de manera mucho más eficaz. Esta ventaja, sin embargo, no siempre es suficiente para conseguir información, sobre todo cuando se trata de personas que han estado involucradas en la perpetración de los crímenes y que no viven en las localidades. Ese es uno de los motivos de insistencia de las organizaciones

9 Entrevista a especialista de una ONG forense (18.9.2015).

de la sociedad civil para que se apruebe la Ley de búsqueda, que permitiría implementar estrategias de recojo de información con fines humanitarios.

En el Perú no existe esa posibilidad, al menos hasta ahora que aún no ha comenzado a funcionar la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas. Actualmente la única forma de recabar información es a través de las investigaciones dirigidas por los fiscales. No existe aún un mecanismo paralelo que permita recabar información de manera válida. Las organizaciones de víctimas no tienen la posibilidad de hacerlo o no han construido esa clase de recursos y experiencia. Por lo tanto, y esta es una diferencia crucial respecto del caso guatemalteco, en el Perú si un familiar o testigo de una desaparición desea brindar información sobre un caso, no tiene más opción que participar en un proceso judicial penal y judicializar su testimonio. La recientemente aprobada Ley N° 30470 representa una oportunidad para encontrar caminos alternativos.

El Ministerio Público de Perú puede tomar conocimiento de un hecho punible por una de las siguientes cuatro vías: 1) el mecanismo de "colaboración eficaz"[10]; 2) el "sistema de protección a víctimas, familiares de víctimas y testigos"[11]; 3) una ficha *antemortem* u otra alegación presentada a instituciones como la Comisión de la Verdad y Reconciliación o el Registro Único de Víctimas; y una denuncia formal (Montoya, 2010). Las dos primeras vías son útiles solo en muy pocos casos, pues siguen siendo mecanismos intraprocesales de carácter judicial, muy difíciles de aplicar en zonas lejanas a las que el Estado tiene poco acceso y, menos aún, capacidad de instalar mecanismos de protección. Las fichas *antemortem* o los registros de la Comisión de la Verdad o del Consejo de Reparaciones si bien podrían ser tomados como una noticia criminal, no suelen activar una investigación fiscal. En casi todos los casos, esta se inicia a través de una denuncia formal, que suele ser hecha por los familiares en las oficinas que tienen los fiscales del Subsistema Especializado en Derechos Humanos en ciudades como Huamanga, Lima, Huancavelica o Huancayo, entre otras.

Las investigaciones que se conducen a partir de ahí incluyen objetivos humanitarios, pero tienen como objetivo primordial, hasta el momento, la determinación de las responsabilidades penales de los presuntos autores de las desapariciones. El liderazgo recae exclusivamente en los fiscales, quienes programan las diligencias y designan tanto a los peritos que

10 El mecanismo de "colaboración eficaz" permite que personas involucradas en la realización de crímenes entreguen información a cambio de reducciones de pena o penas alternativas. Para mayor detalle, ver Ley N° 27378 de la República del Perú.

11 Se trata de un mecanismo que intenta ofrecer seguridad a las víctimas, familiares de víctimas y testigos, aunque sin mucho éxito, de acuerdo a información de la propia Defensoría del Pueblo del Perú. Ver Defensoría del Pueblo (2008).

realizarán las investigaciones forenses preliminares (reconstrucción de los hechos, información *antemortem*, la prospección del sitio de entierro y la definición de hipótesis de búsqueda) como a los que realizarán las intervenciones forenses. Estos peritos son casi siempre funcionarios del Equipo Forense Especializado (EFE) del Instituto de Medicina Legal (IML).

En Guatemala, el hecho de que sean organizaciones civiles y locales las que realizan la reconstrucción de los hechos y las que tienen contacto con los familiares, permite recoger información que no sería posible recuperar si es que esta labor estuviera a cargo de funcionarios del Estado, como ocurre en el Perú. En ambos contextos la situación de los familiares no es sencilla; muchas veces desconfían del sistema de justicia y, otras, conviven con los victimarios al interior de sus comunidades. Eso puede disuadirlos de involucrarse en las investigaciones penales. En ambos países muchos hombres en edad productiva terminaron involucrándose en el grupo que se alzó en armas contra el Estado o en las Patrullas de Autodefensa, y hubo muchos casos en que las muertes se produjeron entre miembros de una misma comunidad. A esto es a lo que, en el caso peruano, Kimberly Theidon (2004) ha llamado un conflicto "entre prójimos". Así, el hecho de que en Guatemala las investigaciones sean realizadas por los comités de víctimas permite a los familiares decidir si se involucran o no en una investigación judicial, si su nombre aparecerá o no entre los testimonios recogidos, y si sus datos de contacto serán o no compartidos con un fiscal. Aquí se puede ver claramente la predominancia de los fines humanitarios sobre los penales. Y esta es también la prioridad de las víctimas, según varios estudios al respecto.[12]

Por último, respecto a la gestión y el cruce de información, ni en Guatemala ni en el Perú hay hasta ahora una instancia que permita centralizar toda la información existente, aunque eso debería cambiar pronto en el Perú con la nueva Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas. Lo que prima hoy es la dispersión de información. En Guatemala, cada ONG forense tiene su propia base de datos y sistema de registro. Recientemente, el Comité Internacional de la Cruz Roja está impulsando una iniciativa para consolidar la información existente en las distintas organizaciones de la sociedad civil (forense y de acompañamiento), así como de 13 organizaciones de víctimas, en una base de datos centralizada; pero se trata aún de un proyecto. En el Perú, a pesar de que el Ministerio Público era la única institución a cargo de las investigaciones forenses, no ha sido capaz de centralizar toda la información existente. El reto no es menor, puesto que proviene de muchas fuentes distintas. Debido a ello, no se conoce aún el número de personas desaparecidas. Distintas cifras han aparecido con los años y causan mucha confusión sobre

12 Sobre la prioridad que dan los familiares en Guatemala a los objetivos humanitarios ver: Navarro y Pérez, 2007a; Navarro y Pérez, 2007b; ECAP y GAC, 2008.

la magnitud del problema de desaparición de personas en el Perú.[13]

Uno de los mayores problemas, común a Guatemala y el Perú, relativo a la dispersión de la información, es la imposibilidad de realizar cruces de distintas fuentes con el fin de construir hipótesis de búsqueda. Acceder a la información y tener las habilidades y recursos para cruzarla e interpretarla es vital para la búsqueda de personas desaparecidas. En ambos países eso es difícil debido a que la información no está centralizada.

Investigación forense de recuperación y análisis de los restos humanos

Cuando comenzó la búsqueda de personas desaparecidas de Guatemala, el Estado no contaba con una institución técnica capaz de hacerse cargo del problema. Fue gracias a la formación de un grupo de profesionales en la que participó el antropólogo forense norteamericano Clyde Snow, que se constituyó un equipo técnico llamado Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG). Al poco tiempo, la mayoría de sus integrantes formaron la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG),[14] organismo que realiza la mayoría de las investigaciones, puesto que cuentan con un convenio de cooperación interinstitucional con el Ministerio Público.

> Solo luego de 15 años de iniciado el proceso, el 2007 el gobierno de Guatemala creó el Instituto Nacional de Ciencias Forenses (INACIF), pero no tiene a su cargo los casos de personas desaparecidas del conflicto armado interno. Asimismo, el presupuesto de la FAFG no proviene del sector público, sino básicamente de la cooperación internacional. Según Freddy

13 El recientemente publicado Plan Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas lo explica claramente: "…la CVR reportó 8.558 casos de personas desaparecidas. Posteriormente, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y el EPAF reportaron a su vez nuevas cifras de personas desaparecidas: 12.027 y 13.271 respectivamente (…) El EFE, realizó en el 2008 el cruce de la información existente en diferentes listados llegando a la cifra de 13.256 personas desaparecidas". Luego, en abril de 2012 el Estado peruano presentó a la OEA un informe haciendo referencia a un listado de 15.371 personas desaparecidas, pero aclarando que dicho listado no había sido aún depurado.
El problema se complica debido a que mucha nueva información ha sido producida en los últimos años: Hasta octubre de 2016, el Consejo de Reparaciones había inscrito en el Registro Único de Víctimas 8.994 nombres de personas desaparecidas; por su parte, la ONG EPAF ha recogido más de 5.500 fichas ***antemortem***. Ni la base de datos del Consejo de Reparaciones ni las fichas ***antemortem*** del EPAF han sido cruzadas con la última información del Ministerio Público. Seguramente la mayor parte de estos universos se intersectará, pero una parte significativa no.
En lo relativo a sitios de entierro, el 2003 la CVR dio a conocer 4.644 a nivel nacional, entre presuntos (verificados por un experto en arqueología forense) y referidos (sin verificar); pero desde el 2012 se conoce la existencia de 6.462 sitios a nivel nacional, luego de la prospección sistemática de sitios de entierro en Ayacucho realizada por la ONG COMISEH. Como señala Reátegui et al. (2012): "…en diez años, el número conocido de personas desaparecidas casi se ha duplicado; mientras que el de sitios de entierro clandestino ha crecido en 50%". (…)".

14 El resto de miembros formó el Área de Exhumaciones de la Oficina de DDHH del Arzobispado de Guatemala (ODAHG) y el Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas (CAFCA).

> Peccerelli, director ejecutivo de la FAFG: "Nosotros existimos porque el gobierno no ha hecho su trabajo (...) No hay una política de estado sobre el tema, no ha existido hasta hoy. Nunca les ha interesado".[15]

Como en el caso de la investigación forense preliminar, en Guatemala la labor de los fiscales es secundaria, al menos en esta etapa del trabajo. Ellos son los protagonistas luego, cuando se trata de encontrar a los responsables. Mientras tanto, su rol queda prácticamente reducido a dar legalidad a las actuaciones forenses a cargo de las ONG, quienes dirigen, planifican y ejecutan las investigaciones. A pesar del poco involucramiento del Estado, esta estrategia ha dado buenos resultados, pues otorga mucha flexibilidad a los investigadores. Hasta mediados de 2016, la FAFG había realizado más de 1.500 exhumaciones, recuperado más de 6.900 osamentas de víctimas y restituido 4.852 a sus familiares, de las cuales 2.734 fueron identificadas[16]. Asimismo, ha creado un Banco Genético que consta de 10.000 muestras de referencia de familiares y 2.000 muestras de restos humanos aún no identificados[17]. De otro lado, en los últimos dos años había logrado 130 identificaciones de víctimas de desaparición forzada, pero solo se han conformado diez casos emblemáticos ante los tribunales de justicia.[18] El poco impacto de las investigaciones humanitarias en casos judiciales tiene muchos motivos, uno de los cuales es la resistencia de las autoridades judiciales de involucrarse en procesos altamente políticos. Así, la investigación forense ha adquirido una perspectiva claramente humanitaria, al punto de que la misma FAFG define en ese sentido sus objetivos:

> El objetivo de las investigaciones antropológico forenses que lleva a cabo la FAFG, es ayudar a las comunidades y a los familiares de la víctimas para que recuperen los restos de sus familiares para darles un entierro legal y según sus costumbres; al mismo tiempo, disminuir el número de cementerios clandestinos donde yacen las víctimas del conflicto armado interno[19].

No existe en Guatemala una normativa especial para la organización de las investigaciones forenses. El Ministerio Público actúa en el marco de los artículos 303 y 307 del Código Procesal Penal guatemalteco, que

15 Guatemala: descanso en la mirada. Recuperado de http://despuesdelapaz.periodismohumano.com/2013/03/31/guatemala-descanso-en-la-mirada/ Último acceso: 16 de mayo de 2015.

16 Los restos humanos no identificados son restituidos junto a los que sí fueron identificados, y se entierran juntos en la localidad de donde provenían las víctimas.

17 http://www.fafg.org/es/empoderamiento-dignificacion/. Último acceso: 16 de mayo de 2015.

18 http://www.fafg.org/es/acceso-a-la-justicia/. Último acceso: 16 de mayo de 2015.

19 http://alafforense.org/fundacion-de-antropologia-forense-de-guatemala-fafg/. Último acceso: 16 de mayo de 2015.

se refieren de manera general a los procedimientos de levantamiento de cadáveres, pero no consideran la situación específica de exhumaciones masivas de restos humanos reducidos a esqueletos. Tampoco existe una norma que defina claramente el problema de la ausencia de peritos colegiados para la realización de estas investigaciones, puesto que la antropología forense no es una disciplina que se dicte en las universidades de Guatemala y no existe un colegio profesional que pueda certificarla, como se requiere en la normativa procesal.

Ante la falta de una normativa interna que se defina como una fuente de derechos y organice una política de Estado consistente, el Ministerio Público y las instituciones forenses del país (FAFG, CAFCA, y la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala - ODHAG) trabajaron en un consenso que fue aprobado en el año 2003: el "Manual de procedimientos para investigaciones antropológico-forenses en Guatemala". Esta no es una norma dirigida a organizar una política de Estado, sino a regular las prácticas científicas de los actores involucrados en la investigación forense. No define políticas, sino procedimientos adecuados a los estándares internacionales de las ciencias forenses y de la acción humanitaria con familiares de personas desaparecidas (Curuchich, 2007).

En el Perú, la búsqueda se apoya sobre todo en las autoridades fiscales, a diferencia de Guatemala. La primera norma relacionada con la búsqueda es una directiva firmada por el Fiscal de la Nación, emitida debido a la necesidad de asumir investigaciones forenses de gran envergadura y regular la investigación fiscal frente al hallazgo de sitios de entierro. El objetivo de la Directiva era, casi exclusivamente, acopiar, reunir y analizar pruebas para construir un proceso penal contra presuntos perpetradores. No contempló, entonces, la consecución de propósitos humanitarios referidos a los familiares de las presuntas víctimas[20].

Dos años después, y paralelamente a la emisión de las recomendaciones de la CVR, el Ministerio Público creó dos entidades especiales para abordar el problema: el Subsistema Fiscal Especializado en Derechos Humanos, cuyos fiscales dirigen todos los procesos de búsqueda, y el EFE del IML[21], que es un cuerpo especializado cuya competencia exclusiva es atender las solicitudes de investigación forense de las fiscalías que forman parte del subsistema mencionado.

Varios años después, en el 2009, la Resolución de la Fiscalía de la Nación N°1604-2009-MP-FN reguló el trabajo de investigación del

20 Directiva N° 011-2001–MP-FN, emitida con ocasión de las investigaciones forenses sobre restos humanos encontrados en las fosas comunes ubicadas en Pampas - Tayacaja y Churcampa en el Departamento de Huancavelica.

21 El EFE se creó a través de la Resolución de la Fiscalía de la Nación N° 1262-2003 MP-FN.

Ministerio Público frente al hallazgo de sitios con restos humanos y su relación con graves violaciones a los derechos humanos. Determinó que basta con el conocimiento de un presunto sitio con restos humanos para que el fiscal de la jurisdicción donde se encuentra el sitio inicie inmediatamente la investigación del caso; que el fiscal debe solicitar el concurso del EFE para la evaluación técnica del sitio; y que solo a pedido del fiscal se podrán adherir a este equipo miembros de otras instituciones de apoyo, si el caso lo amerita (artículo 7). Por otro lado, la Directiva permitió la intervención de peritos de parte, siempre que el fiscal a cargo del caso acepte su participación, previa acreditación de su experiencia científica en el tema (primera disposición complementaria) (Montoya, 2010). Esta directiva consagró el liderazgo fiscal, y estableció limitados márgenes de actuación para las organizaciones forenses distintas al IML.

Así, quedó establecido que es el fiscal el que está a cargo de dirigir las investigaciones y de designar a los peritos que se harán cargo de los análisis, que en la casi totalidad de casos son los miembros del EFE. Pese a algunas excepciones importantes, como el caso Putis en el que el fiscal designó como forenses al Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), la sociedad civil prácticamente ha participado solo como peritos de parte de los familiares. A pesar de muchos intentos por vincular los recursos forenses de la sociedad civil a la búsqueda de personas desaparecidas, esto no ha sido posible[22].

Son los fiscales quienes dirigen toda la investigación y quienes preservan la cadena de custodia. Una persona designada por el fiscal a cargo del caso, sino es él mismo, asiste a las exhumaciones y ordena la realización de cada pericia. Los fiscales también definen la programación de las diligencias y su duración. De esta forma, se han logrado avances significativos aunque aún insuficientes frente a la magnitud y complejidad que supone la desaparición de personas en el Perú. Entre el 2002 y el 2015 el Ministerio Público ha recuperado 3.422 restos humanos, de los que han identificado 1.974. El problema, sin embargo, radica en que muchos de estos restos humanos corresponden a casos simples desde el punto de vista técnico, básicamente a personas que fueron asesinadas y cuyos restos fueron enterrados informalmente por los mismos familiares. Son legalmente personas desaparecidas en tanto su identidad no ha sido determinada científica y legalmente (es decir, no cuentan con una partida de defunción), pero no son necesariamente desaparecidos para los familiares. Este tipo de casos son fáciles de resolver y entre los forenses peruanos se les conoce como "ratificaciones de identidad".

22 El EPAF ha sido perito también en algunos casos bajo la dirección del Poder Judicial. Sin embargo, de acuerdo con las nuevas normas procesales hoy todas las investigaciones son conducidas por el Ministerio Público. Quedan muy pocos casos aún siendo investigados en el Poder Judicial

No se sabe con precisión cuál es la proporción de "ratificaciones" frente a casos más complejos como los que resultaron de una masacre (muchos restos humanos mezclados en una fosa, como el caso Putis) o de la acción deliberada de esconder o destruir los restos (como el caso Cabitos). La única estimación fue hecha por COMISEDH (2012a) sobre la base de una muestra de 642 personas identificadas a las que tuvieron acceso hasta el 2011, con el resultado de que el 92% correspondió a ratificaciones de identidad.

Tampoco ha sido establecida una base de datos centralizada de información ni de datos genéticos. El Laboratorio de Biología Molecular del IML ha realizado algunos análisis, así como algunos laboratorios internacionales a través de la ONG EPAF cuando ha sido nombrada como perito oficial o como perito de parte. Pero esa información no ha sido centralizada en ningún lugar ni existe la normativa adecuada para gestionar bases de datos de esas características en función a los estándares internacionales en el tema.

Por último, tal como ocurrió en Guatemala, en el Perú las instituciones forenses, con el apoyo del Comité Internacional de la Cruz Roja, propiciaron el diseño y aprobación de la Guía Práctica para la Recuperación y Análisis de Restos Humanos (Resolución de la Fiscalía de la Nación N° 5244-2016-MP-FN). Dicha Guía, recientemente aprobada, busca estandarizar el proceso de investigación forense de búsqueda de personas desaparecidas en el Perú.

En suma, la mayor cantidad de restos recuperados a pesar de ser casos más complejos y la existencia de un banco de datos genético con una considerable cantidad de muestras, hacen del guatemalteco un modelo significativamente más exitoso que el peruano.

Acompañamiento y apoyo a los familiares

Para el acompañamiento y orientación a los familiares durante la búsqueda en Guatemala, nuevamente son las organizaciones civiles las que ofrecen el servicio. Cuando no pueden ofrecerlo directamente, los comités de víctimas se suelen poner en contacto con una institución de la sociedad civil especializada. La mayoría de veces esta convocatoria se realiza en el marco de una exhumación que ha sido programada.

Desde el año 2004, las organizaciones de la sociedad civil que prestan este servicio son: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial - ECAP, el Grupo de Apoyo Mutuo - GAM, la ONG Pro Niño y Niña Centroamericanos - PRONICE, el Centro Maya Saq'be, Utz Kaslemal, entre otras. Todas ellas han trabajado con presupuesto de la cooperación internacional hasta el año 2006, en que comenzaron a trabajar en el marco del Plan Nacional de Resarcimiento (PNR) para desarrollar acciones de trabajo psicosocial en

exhumaciones, como parte de sus medidas de reparación y rehabilitación social (Navarro, Susana; *et.al.,* 2007)[23].

El trabajo de las organizaciones de la sociedad civil suele vincular a un psicólogo con un promotor local. Este último es una persona con reconocimiento y prestigio dentro de la comunidad, que recibe entrenamiento, un salario y es considerado parte del personal de las ONG. Así, se asegura tanto la calidad técnica de la atención como la empatía y cercanía cultural con las familias.

La mayor parte del proceso se realiza en las localidades donde viven los familiares. Así, las necesidades de apoyo material a los familiares durante todo el proceso se reducen básicamente a los gastos de la restitución de restos y de entierro. Los familiares tramitan ante el Ministerio Público y el Juez de la localidad donde viven la orden para sepultar a los difuntos.

23 Existe un programa nacional de salud mental con el Ministerio de Salud, pero es muy pequeño y con poco personal. El personal tiene formación clínica y problemas de rotación y actúa solo en casos con sentencia de la Corte Interamericana de DDHH. El Programa Nacional de Resarcimiento tiene también un equipo de trabajo de ocho psicólogos, pero que conoce muy pocos casos. Realiza sobre todo talleres previos al resarcimiento económico y talleres antes y después de las pocas exhumaciones realizadas directamente por el Instituto Nacional de Ciencias Forenses de Guatemala. Entre ambas instituciones no existe coordinación. El Ministerio Público tiene una oficina de atención de víctimas que cuenta con algunos psicólogos formados en atención de crisis, pero básicamente trabajan con las víctimas que necesitan ser preparadas para un proceso penal, no para la realización de las investigaciones forenses.

Acordada la fecha de entrega, las osamentas son entregadas a los familiares en el día en que desean sepultarlas. Los ataúdes y los nichos son proporcionados por el PNR y es la misma comunidad la que se encarga de organizar los rituales mortuorios.

En el Perú existen organizaciones no gubernamentales que en algún momento han ofrecido acompañamiento a los familiares, como la Red para la Infancia y la Familia (REDINFA), Paz y Esperanza, Wiñastin, el Centro de Atención Psicosocial (CAPS) y el Grupo de Acompañamiento Psicosocial de Ayacucho (GAPSA). Con la paulatina disminución del financiamiento de la cooperación internacional a las ONG, la capacidad de estas para intervenir se ha visto drásticamente comprometida, debido a lo cual la mayoría de organizaciones nombradas han tenido que cerrar o, en el mejor de los casos, disminuir considerablemente sus actividades. Esto representa un riesgo debido a que se pueden perder capacidades y experiencia acumuladas durante años.

El apoyo de la cooperación internacional a las organizaciones de la sociedad civil peruana es muy limitado en este tema, motivo por el cual estas han apostado por fortalecer la capacidad de respuesta estatal. La Mesa de Trabajo sobre Búsqueda de Personas Desaparecidas, colectivo técnico conformado por algunas de las ONG mencionadas, otras ligadas al ámbito forense, así como algunas instituciones públicas y el Comité Internacional de la Cruz Roja, vienen

promoviendo un mayor involucramiento del Estado en el acompañamiento a los familiares. Gracias a este impulso, el 2012 se desarrolló una norma para organizar el acompañamiento y el apoyo a los familiares: el Documento Técnico "Lineamientos para el acompañamiento psicosocial a familiares de personas desaparecidas" (MINSA, 2012), que ofrece al personal de salud herramientas metodológicas para el acompañamiento individual, familiar, comunitario o social a los familiares de personas desaparecidas.

Si bien dicho documento no organiza una política de intervención, contempla como ejes necesarios de fortalecimiento para la consecución de su finalidad los siguientes aspectos: (i) capacitación al personal de los primeros niveles de atención, no solamente en los ámbitos de salud física y mental, sino también en componentes de planificación y salud pública; (ii) recuperación integral desde la intervención comunitaria; (iii) recuperación integral desde la intervención clínica; y (iv) acceso a la salud y acciones de promoción y prevención.

Estos cuatro aspectos resultan muy difíciles de implementar para el Estado, a pesar de los esfuerzos realizados desde el Plan Integral de Reparaciones y de la Dirección General de Salud Mental y Cultura de Paz del Ministerio de Salud. Con la aprobación de los Lineamientos ha aumentado significativamente el involucramiento del personal de salud de los centros de salud de primer nivel de atención, pero aún es necesario fortalecer cada uno de los cuatro aspectos señalados en el párrafo anterior.

Por último, debido a que las investigaciones forenses suelen ser dirigidas por los fiscales desde los centros urbanos y la mayoría de restituciones se han realizado también en las ciudades, los familiares deben asumir gastos de transporte para poder participar del proceso. Así, las necesidades de apoyo material son mayores en comparación con Guatemala: además de los gastos de los rituales funerarios que son asumidos parcialmente por el Plan Integral de Reparaciones y de construcción de nichos, que a veces son cubiertos por los gobiernos locales o por los mismos familiares, y se tiene que financiar los pasajes de los familiares (costo que es asumido por el Comité Internacional de la Cruz Roja) y el traslado de los ataúdes.

Tabla 1. **Comparación entre los mecanismos de búsqueda de Perú y Guatemala.**

	PERÚ	GUATEMALA
Mecanismo de búsqueda	Proyecto de Ley aprobado el 26/05/2016 Investigaciones a cargo del Subsistema Fiscal Especializado en DDHH y del EFE del IML	Proyecto de Ley no aprobado. Convenio entre el Ministerio Público y la FAFG.
Investigación forense preliminar	Investigación a través de proceso penal: Ministerio Público. Presupuesto estatal.	Posibilidad de testimonio no judicial, papel de organización de víctimas como puente con el Ministerio Público. El presupuesto viene de la cooperación internacional.
Investigación forense de recuperación y análisis	Procedimiento judicial con orientación retributiva. Fiscalía + EFE son los protagonistas. No existe un banco de datos genético. Presupuesto estatal, del Ministerio Público. Guía Práctica para la Recuperación y Análisis de Restos Humanos.	Procedimiento judicial con orientación humanitaria. Peritaje a cargo de la sociedad civil y validación legal del fiscal. Banco de datos genético de la FAFG. Presupuesto de la cooperación internacional y del PNR. Manual de procedimientos para investigaciones antropológico-forenses.
Acompañamiento y apoyo a los familiares	Brindado por la sociedad civil y el sector salud. En el caso de la sociedad civil el presupuesto se reduce cada año. En lo que respecta al sector salud, existe normativa de intervención del Ministerio de Salud. Las necesidades de apoyo material son pasajes para realizar las gestiones en los centros urbanos, gastos de restitución y entierro, y son asumidas parcialmente por el Plan Integral de Reparaciones, el CICR y los gobiernos locales.	Brindado por la sociedad civil. Presupuesto proviene de cooperación internacional y del PNR. Las necesidades de apoyo material se reducen a gastos de restitución y entierro y son asumidos por el PNR.

Lecciones para la implementación de la Ley N°30470

Si bien en ambos contextos las investigaciones forenses se han realizado en el marco de una investigación fiscal, la orientación que han dado a la búsqueda de personas desaparecidas ha sido distinta. En Guatemala ha estado orientada por objetivos humanitarios, mientras que en Perú por objetivos retributivos. En Guatemala la búsqueda está dirigida a la identificación de los restos humanos; si bien los fiscales participan dando legalidad al proceso, son muy pocos los casos que se han formalizado en una denuncia. En el Perú las investigaciones están dirigidas a la determinación de responsabilidades penales, tienen una orientación retributiva. Como parte del recojo de evidencias, se recupera e identifica los restos de todas las personas desaparecidas vinculadas al caso que está conociendo el fiscal.

Guatemala es un excelente ejemplo de cómo la priorización de objetivos humanitarios no implica limitar las posibilidades de la justicia, pues los obstáculos a los procesos judiciales no han tenido nada que ver con el hecho de que los restos humanos hayan sido buscados e identificados con anterioridad. Todo lo contrario, gracias a que durante las investigaciones "humanitarias" las evidencias fueron recuperadas bajo la validación de un fiscal, han sido admitidas durante los pocos procesos judiciales emprendidos.

La orientación de la búsqueda (sea retributiva o humanitaria) está estrechamente ligada a la naturaleza de las instituciones a cargo de las investigaciones. En el Perú la búsqueda ha sido asumida por una institución del Estado: el Ministerio Público, y de ahí la orientación retributiva, mientras que en Guatemala el involucramiento del Estado en las investigaciones ha sido muy débil, de ahí la orientación humanitaria. En el Perú, la participación de la sociedad civil como peritos oficiales es muy esporádica; en la mayoría de los casos solo han podido ofrecer servicios de peritaje de parte para los familiares. Incluso en esos casos, todos los momentos de la investigación están controlados por el fiscal, lo que supone que los criterios de admisibilidad de pruebas, incluidos los testimonios o cualquier información de referencia, son bastante rigurosos. Hay información que permitiría encontrar desaparecidos que no puede ser considerada por no reunir los requisitos de la prueba fiscal en un modelo altamente garantista e inquisitivo. En ese mismo sentido, existen limitaciones para admitir información proveniente de otras instituciones y construir con ella hipótesis de búsqueda. Se prioriza entonces la búsqueda de responsabilidades en lugar del derecho a saber de los familiares. En Guatemala las investigaciones forenses han sido asumidas por la sociedad civil, que participa como peritos oficiales en todos los casos. Los fiscales participan pero solo legalizando las diligencias forenses; realizan una acción básicamente administrativa y adquieren

recién protagonismo posteriormente, cuando se trata de encontrar a los responsables. Así, en Guatemala se ha configurado un mecanismo de cooperación entre el Ministerio Público, algunas organizaciones forenses de la sociedad civil, principalmente la FAFG, y una gran cantidad de organizaciones de víctimas, las que se encargan del recojo de la información preliminar y ayudan a los familiares y testigos para su involucramiento en el proceso.

La naturaleza de los actores y la orientación de la búsqueda en cada contexto influye también en los márgenes de acción con que trabajan. Más amplitud y flexibilidad bajo la orientación humanitaria y menos bajo la orientación retributiva o penal. Esta amplitud y flexibilidad permite a su vez una mayor o menor adecuación a la complejidad de los casos que se están investigando. En Guatemala los fiscales no son los protagonistas en la etapa "humanitaria" de la investigación sino posteriormente, una vez identificados los restos, cuando se trata de encontrar a los responsables. Su rol es de garantes de la recuperación de las evidencias forenses y de preservación de la cadena de custodia. La poca participación de los fiscales en la búsqueda de los desaparecidos de Guatemala permite más movimiento, flexibilidad y amplitud de acción en distintos aspectos: mayor flexibilidad para la admisión de información de testigos que no quieren judicializar su testimonio, mayor amplitud para la utilización de distintas fuentes no necesariamente útiles como prueba judicial; mayor capacidad de movimiento sin tener que esperar una resolución fiscal para realizar indagaciones y para superar el enfoque "caso por caso" y adoptar una perspectiva sistémica. En el Perú, la subordinación del EFE a las fiscalías del subsistema especializado en DDHH del Ministerio Público, define una estrategia de investigación mucho más burocrática y garantista. A pesar del reciente paso del sistema penal inquisitivo al acusatorio, la investigación está limitada en una forma que no sucede en Guatemala. La relativa mayor solidez de las instituciones peruanas, con un Estado más fuerte y con mayor rango de acción, termina conteniendo la voluntad y la creatividad de los funcionarios, desarrollándose un proceso de búsqueda más rígido y burocrático, muy preocupado por la preservación de evidencias que tienen potencial de ser utilizadas en un proceso judicial.

La aprobación de la Ley de búsqueda de personas desaparecidas en Perú reorienta las investigaciones hacia un modelo como el guatemalteco. Por su orientación humanitaria, su mayor amplitud, flexibilidad y capacidad de maniobra, este modelo ofrece mayores márgenes de acción. Sin embargo, la búsqueda en Perú seguirá liderada por el Estado, aunque ya no por el Ministerio Público. Lo que se espera es que el cambio de liderazgo del Ministerio de Público al Ministerio de Justicia permita replicar la flexibilidad de las ONG guatemaltecas y la orientación humanitaria de su trabajo.

Orientar la búsqueda desde un punto de vista humanitario no significa solo ofrecer

respuestas a los familiares. La implementación de la Ley N° 30470 supone una serie de condiciones para asegurar esta orientación: ampliar y flexibilizar los márgenes de acción durante las investigaciones, priorizando el derecho a saber sin por ello alentar o limitar el derecho a la justicia; superar el enfoque de investigación caso por caso y adoptar una perspectiva sistémica; evitar volver a preguntar lo que ya se preguntó (consultar distintas fuentes, archivos en donde están registrados los testimonios que fueron dados hace años); superar las limitaciones burocráticas para compartir, centralizar y cruzar la información; acercarse proactivamente a las familias, informarlas y orientarlas sobre el desarrollo de su caso y hacerlas partícipes de la toma de decisiones, entre otras cosas. Pero, sobre todo, significa ofrecer respuestas empáticas, sensibles a las diferencias culturales; conscientes del dolor de los destinatarios, de que no necesariamente serán respuestas positivas, puesto que muchas personas desaparecidas no serán ubicadas ni identificadas. Significa, en última instancia, dar respuestas orientadas a esclarecer los hechos y aliviar el sufrimiento, motivadas por una voluntad reparadora.

Referencias bibliográficas

Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH) y Centro de Investigaciones Antropológico Forenses

2012a. *Plan regional de investigaciones antropológico-forenses para Ayacucho: estrategias de investigación y lineamientos generales*. Lima: COMISEDH.

2012b. *Los muertos de Ayacucho. Violencia y sitios de entierro clandestinos.* Lima: COMISEDH.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003. *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

Comité Internacional de la Cruz Roja

2003. *ICRC Report: The missing and their families. Summary of the Conclusions arising from Events held prior to the International Conference of Governmental and Non-Governmental Experts (19 - 21 February 2003).* Geneva: CICR.

2009. *Personas desaparecidas, análisis forense de ADN e identificación de restos humanos. Guía sobre prácticas idóneas en caso de conflicto armado y de otras situaciones de violencia armada.* Ginebra: CICR.

2010. *Estudio del CICR sobre la situación de las familias de las personas desaparecidas a raíz del enfrentamiento armado en Guatemala. Los familiares de las personas desaparecidas: un compromiso de todos*. Recuperado de: <http://www.icrc.org/spa/assets/files/other/icrc_003_0194.pdf>

Curuchich, S. y Dalila, G. E.
2007. *Proceso de exhumación en los cementerios clandestinos, producto del conflicto armado interno y la necesidad de crear una ley que lo regule.* (Tesis de Licenciatura). Universidad San Carlos de Guatemala, Guatemala. Recuperado de: <http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/04/04_7169.pdf>

Defensoría del Pueblo del Perú
2008. *A cinco años de los procesos de reparación y justicia en el Perú: balance y desafíos de una tarea pendiente. Informe Defensorial N° 139.* Lima: Defensoría del Pueblo.

2013. *A diez años de verdad, justicia y reparación. Avances, retrocesos y desafíos de un proceso inconcluso. Informe defensorial N° 162.* Lima: Defensoría del Pueblo.

Duggan C., Paz, C., Bailey, P. & Guillerot, J.
2008. Reparations for Sexual and Reproductive Violence: Prospects for Achieving Gender Justice in Guatemala and Peru. *The International Journal of Transitional Justice, Vol. 2.*

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos
2012, Febrero 24. *Documento de trabajo sobre las medidas adoptadas por diferentes sectores en relación a la Resolución Las personas desaparecidas y la asistencia a sus familiares.* Lima: MINJUS.

Ministerio de Salud del Perú
2012. *Resolución Ministerial N° 299-2012-MINSA. Documento técnico Lineamientos para el acompañamiento psicosocial a familiares de personas desaparecidas.* Recuperado de: <http://bvs.minsa.gob.pe/local/minsa/2912.PDF>

Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú
2012. *Documento de Trabajo sobre las medidas adoptadas por diferentes sectores en relación a la Resolución AG/RES (XLI-0/11) "Las personas desaparecidas y la asistencia a sus familiares"*. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Montoya, Y.
2010. *Estudio sobre el marco normativo-procesal penal relevante para la optimización del trabajo fiscal relativo al proceso de búsqueda de personas dadas por desaparecidas en el periodo 1980-2000.* Lima: CICR. Inédito.

Navarro, S. et al.
2007. Guatemala. Veinte años de exhumaciones: un largo camino de aprendizajes. En Pérez-Sales, Pau & y Navarro García, Susana. *Resistencias contra el olvido. Trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones en América Latina.* Barcelona: Gedisa.

Navarro, S. y Pérez-Sales, P.
2007a. Judicialización de masacres en Guatemala: Estrategias psico-jurídicas en el contexto de exhumaciones. En Instituto Inter Americano de Derechos Humanos. *Por una Vida Sin Tortura.* Costa Rica: IIDH.

2007b. ¿Por qué las exhumaciones no conducen a procesos de justicia en Guatemala? Datos y reflexiones desde una perspectiva psicosocial. En Revista CEJIL. *Debates sobre derechos humanos y el Sistema Interamericano, Número 3.* San José de Costa Rica.

Reátegui, F., Barrantes, R. y Peña, J.
2012. *Desaparición forzada y derechos de las víctimas. La respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú.* Lima: IDEHPUCP.

Theidon, K.
2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú.* Lima: IEP.

Mariana Chacón Lozano - *mariana.chacon.lozano@gmail.com*

Abogada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con maestría en Derechos Humanos por la misma universidad. Ha sido Asistente de coordinación del área académica del Instituto de Democracia y Derechos Humanos y de la Maestría en Derechos Humanos de la PUCP. Se especializó en el estudio y la aplicación del derecho internacional humanitario. Ha sido la asesora jurídica de la Delegación del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) para Bolivia, Ecuador y Perú, así como de la Delegación del CICR en Irak. Actualmente, se desempeña como la adjunta de la coordinación del departamento de protección encargada del Programa de Personas Desaparecidas de la delegación del CICR en Ucrania.

Rafael Barrantes Segura - *rbarrantes@icrc.org*

Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con maestría en Derechos Humanos por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha sido investigador del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP, donde participó en investigaciones relacionadas a la justicia transicional, memoria y el Perú postconflicto. Ha sido el adjunto de la coordinación del departamento de protección encargado de los programas personas desaparecidas de las delegaciones del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) en los Balcanes occidentales. Hace 9 años es el responsable del Programa personas desaparecidas y sus familiares de la Delegación Regional del CICR para Perú, Bolivia y Ecuador.

ISSN: 2523-112X

Construyendo memorias para entender el presente. Currículum escolar, memoria y educación en derechos humanos: el caso del Taller Documental del Liceo de Aplicación en Chile

Constructing memories to understand the present. School curriculum, memory and education on human rights: the case of the Documentary Workshop of Liceo de Aplicación in Chile

Isaac Gajardo Miranda / Macarena Alegría García

RESUMEN

En el presente artículo abordaremos una propuesta de educación en Derechos Humanos a partir de ejercicios de problematización de la memoria histórica, tomando el caso del Taller Documental del Liceo de Aplicación y su trabajo con estudiantes secundarios en Chile. A través del análisis de testimonios de participantes y documentos emanados del taller pretendemos estimular la reflexión pedagógica sobre el trabajo de los DD.HH. en el aula y un necesario cuestionamiento a la forma en la que el currículum escolar pone en discusión temáticas que aún siguen siendo complejas de tratar para la sociedad chilena.

Palabras clave: Educación / Derechos Humanos / Chile / Currículum escolar / Memoria histórica

ABSTRACT

This study examines a proposal for a Human Rights education program based on discussion exercises of historical memory, using as case study a workshop with secondary school students at Liceo de Aplicación (Chile). By analyzing participants' interview responses and other workshop documents, we seek to promote awareness of the pedagogical value of incorporating Human Rights discussions into the school curriculum, and argue that current school practices do not appropriately touch upon issues that continue to be complex and difficult for Chilean society.

Keywords: Education / Human Rights / Chile / School curriculum / Historic memory

Introducción: educar sobre DD.HH. en el Chile postdictatorial

Distintas disciplinas provenientes de las ciencias sociales y las humanidades han abordado la problemática del pasado, profundizando en su vínculo con el presente y el futuro. Desde las disciplinas de la historia, antropología, literatura y sociología se ha comprendido que es la sociedad en su conjunto la llamada a dotar de significado al tiempo, considerando una conexión explícita entre el significado que le damos al pasado con vistas al presente y al futuro, como también de manera inversa, desde el presente y el futuro mirando hacia el pasado (Lechner & Güell 2006, Stern, 2000, p.11). En este contexto la memoria adquiere protagonismo, ya que es a partir de ella que los sujetos son capaces de construir relatos individuales y colectivos. Para apoyar esta idea, Lechner y Güell (2006) sostienen que la memoria "es la herramienta con la cual la sociedad se representa los materiales, a veces fructíferos a veces estériles, que el pasado le aporta para construir su futuro" (p.20). Siguiendo la misma línea, Steve Stern (2000) identifica dos formas iniciales de acceder a significaciones del pasado: la memoria *suelta* y la memoria *emblemática*. La primera se refiere a los recuerdos que cada individuo puede ir conectando desde su propia subjetividad, mientras que la segunda se relaciona a los metarrelatos en torno al pasado. Cuando ambos tipos de memoria se mezclan surgen identificaciones de los sujetos con determinados relatos por sobre otros, lo que termina por unificarlos en torno a las llamadas *memorias colectivas* (p.12). Los pasados traumáticos son elementos que generan tensiones dentro de las memorias colectivas de una sociedad. Esto se debe a que

> Algunas preguntas inevitables vuelven sobre esa herida: ¿cómo pudo ocurrir, cómo sucedió lo que nunca debió haber sucedido? Esas preguntas no dejan de afectar y poner a prueba las representaciones y valores que construyen un lazo simbólico para un grupo, una comunidad o una nación (Vezzetti, 2002, p.3).

En línea con lo anterior, es que podemos indicar que durante las postdictaduras latinoamericanas —entendidas como un pasado traumático— la diversidad de memorias sobre las vivencias se configuran como un "campo de batalla en el que se lucha por el sentido del presente" (Lechner y Güell, 2006, p.19). Específicamente en el caso chileno, durante la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet, entre 1973 a 1990, se llevaron a cabo sistemáticas violaciones a los Derechos Humanos y se vivieron una serie de transformaciones estructurales del sistema económico, político y social que han impactado en la sociedad hasta el día de hoy (Gárate, 2012). Para Garretón (1984) las dictaduras en el cono sur tuvieron ciertas similitudes; aún así, Chile parece presentar el caso más tardío del término de la dictadura, con mayores dificultades en la transición a la democracia y puntualmente en su recuperación democrática.

En un escenario como este la pensadora argentina Beatriz Sarlo (2005) señala que "el campo de la memoria es un campo de conflictos que tienen lugar entre quienes mantienen el recuerdo de los crímenes de estado y quienes proponen pasar a otra etapa, cerrando el caso más monstruoso de nuestra historia" (p.24). Siguiendo esta idea, Jelin (2002) considera que en sociedades que retornaron a la democracia luego de una dictadura violenta, surgen interpretaciones alternativas de ese pasado y de su memoria, las cuales comienzan a ocupar un lugar central en los debates culturales y políticos: Constituyen un tema público ineludible en la difícil tarea de forjar sociedades democráticas. Esas memorias y esas interpretaciones son también elementos clave en los procesos de (re)construcción de identidades individuales y colectivas en sociedad que emergen de periodos de violencia traumática (p.5).

Considerando que la memoria permanece en constante construcción debido a la presencia de estas diferentes interpretaciones, se vuelve relevante el trabajo pedagógico en conjunto con las nuevas generaciones para abordar el pasado con miras al presente y futuro. El trabajo desarrollado por el Taller Documental del Liceo de Aplicación, en Santiago de Chile, adquiere relevancia por cuanto ha sido capaz de problematizar la memoria histórica de estudiantes secundarios, haciendo énfasis en las vejaciones sufridas por miembros de la comunidad liceana durante el periodo de la dictadura cívico-militar, logrando a través de ello una reflexión con sentido respecto de la legitimidad de los Derechos Humanos. Para analizar este caso se levantó información a través del análisis de documentos emanados por el taller y los testimonios de tres jóvenes que formaron parte del taller, además de los relatos de Julio Candia, docente impulsor de la iniciativa[1].

El objetivo final del artículo es estimular la reflexión pedagógica sobre el trabajo de los Derechos Humanos en el aula y cuestionar la forma en la que el currículum escolar incorpora temáticas que aún siguen siendo complejas de tratar para la sociedad chilena. El artículo se estructura en cuatro apartados: se inicia con una reflexión con respecto al currículum escolar y los traumas de la dictadura, se continúa con un análisis del Taller Documental del Liceo de Aplicación y la posibilidad de aprender del trauma, luego se trata la temática de los ejercicios de memoria para hablar de DD.HH. y finalmente, se exponen las consideraciones finales respecto al impacto del taller, sopesando sus posibilidades y limitaciones.

---

1 Los testimonios corresponden a Vicente Lara de 13 años de edad, estudiante del Liceo de Aplicación y actual miembro del Taller Documental; Eduardo Henríquez de 19 años de edad,ex alumno del Liceo de Aplicación, ex miembro del Taller y actual estudiante universitario de Pedagogía en Historia en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; Camilo Brenett de 20 años de edad, ex alumno del Liceo de Aplicación, ex miembro del Taller y actual estudiante universitario de Derecho en la Universidad Alberto Hurtado. Finalmente, el testimonio de Julio Candia, ex alumno del Liceo de Aplicación en la década de 1980, Documentalista y funcionario del mismo establecimiento, a cargo del Taller Documental del Liceo de Aplicación.

Currículum escolar y los traumas de la dictadura

El periodo de retorno a la democracia en las sociedades latinoamericanas implicó la búsqueda de la recomposición del tejido social quebrado. En un contexto de estas características la educación en Derechos Humanos y las discusiones en torno a la producción de memorias se volvieron fundamentales (Magendzo, 2006, p.14).

En este contexto, el trabajo docente adquiere la responsabilidad de aportar en la construcción de la memoria colectiva, tarea que implica un proceso de selección entre la amplia gama de relatos colectivos circulando dentro de la sociedad, los que a su vez varían desde una memoria crítica hasta el relato oficial consensuado durante la transición a la democracia. La investigación de Aceituno (2011), basada en las percepciones de profesores de historia con respecto al trabajo de la memoria con el pasado dictatorial y transicional, valida la metáfora propuesta por Steve Stern (2009), que equipara la memoria de Chile a un baúl o una gigante caja de memoria construida de manera colectiva, que contiene muchos álbumes de fotos, portadores de versiones diferentes y enfrentadas entre sí (p.158). En Chile la incorporación de la temática del periodo del golpe de Estado, dictadura militar y violación a los Derechos Humanos en el currículum escolar fue motivo de controversias y ha generado un constante debate político, historiográfico y social (Magendzo, 2006; Gazmuri y Toledo, 2009; Magendzo y Toledo, 2013). Entre las principales dificultades identificadas por Magendzo (2006) se encuentran el enfrentamiento al discurso oficial de manera acrítica por parte de la educación formal, el énfasis en una educación instrumental al servicio de la competitividad y no de la formación ciudadana, la poca cantidad de docentes comprometidos con la educación de los Derechos Humanos, las carencias estructurales que refieren a insuficiencias teóricas y prácticas de los docentes con respecto a la temática y la preocupación por el rendimiento académico por sobre la formación de sujetos de derecho (pp.18-19).

Es posible afirmar que el relato que ha primado en las aulas chilenas es el vinculado a representaciones consensuadas y de forzosa “reconciliación”, el cual evita la reflexión sobre sucesos socialmente traumáticos. En este sentido, es interesante relevar la reflexión de Fernando Camacho (2004), quien identifica la necesidad de una verdad “consensuada”, la cual conformaría el discurso oficial. Esta, se impone por sobre una verdad integral dificultando la crítica y la problematización de la memoria colectiva: “Una verdad integral podía alterar la vida política de Chile o incluso amenazar la estabilidad de su recién instaurada democracia. Entonces, la mejor opción fue lograr una verdad consensuada, en cuya búsqueda participaran las distintas partes involucradas cediendo de alguna manera, sacrificando una parcela de su visión de la realidad y de sus planteamientos” (p.1057).

La postdictadura se caracterizó por la instalación de tres conceptos claves: transición, reformas "en la medida de lo posible" (justicia, ejército, derechos sociales básicos) y consenso.[2] Los tres conceptos van de la mano y sin uno no se puede explicar el otro en la compleja labor de construir un relato respecto de lo que había sucedido.

En el caso chileno, dentro del proceso de elaboración curricular se definen diversos objetivos de aprendizaje para cada año, los que a su vez son divididos en habilidades, conocimientos, actitudes y aprendizajes transversales. Los primeros tres tienen que ver con cuestiones concretas; es decir, la concreción de ciertas acciones que se pretenden lograr en los estudiantes y son explicitadas en cada materia (ramo) con cuestiones específicas. En cambio, los aprendizajes transversales son cuestiones que deben ser integradas en todos los ramos, porque son consideradas de carácter general. Desafortunadamente, los temas relacionados a la transición democrática y por tanto, a la violación a los Derechos Humanos y necesidad de reparación y memoria, se integran dentro de los "objetivos transversales" del currículum educativo. Como lo señala David Aceituno (2011):

> Al examinar con detención cómo se presenta la transición en el currículum escolar chileno, llama la atención que hay una inexistencia de un objetivo y de un contenido de conocimiento explícito que aborde el tema. Más bien se deja implícito en el "Contenido Mínimo Obligatorio" genérico denominado "Cambios políticos, sociales, económicos y culturales de Chile desde los años 70 a la actualidad, (p.159).

El problema de establecer estas ideas como objetivos transversales es que permiten la difuminación de la responsabilidad de enseñarlos concretamente. En el caso de los Derechos Humanos, se supone que se deberían integrar reflexiones sobre el tema en todos los ramos (siguiendo con la transversalidad propuesta desde el Ministerio de Educación), pero en realidad terminan siendo invisibilizados por la presión que los docentes tienen para responder a un currículum estandarizado en donde es necesario cumplir con conocimientos específicos para que los estudiantes puedan rendir pruebas como el SIMCE, la PSU o la prueba

2 El 12 de marzo de 1990 en medio de un evento masivo en el Estadio Nacional, el entonces presidente Patricio Aylwin –primer presidente de la transición– ante más de 80 mil personas aseguró que, respecto de las violaciones de Derechos Humanos, se haría "justicia en la medida de lo posible". Esto se cristalizó en 1991 cuando el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (conocido como Informe Rettig) intentó dar por cerrada la situación de justicia, reconociendo los hechos, pero evitando procesar a los altos mandos del ejército, incluyendo a Pinochet. Esta frase ha sido usada históricamente para definir la forma en la que continúan presentes los vestigios de la dictadura en el país.

PISA[3], que efectivamente no miden los aprendizajes transversales, sino cuestiones específicas que deben saber los estudiantes. Los aprendizajes transversales se prestan para la arbitrariedad del docente, puesto que otorgan la posibilidad de llevarse a cabo de manera incompleta si no se asume la responsabilidad de integrarlos como objetivos de aprendizaje concretos, entendiendo que producir una reflexión histórica en los estudiantes es trascendental para su formación ciudadana y la autocomprensión de ellos mismos como sujetos de derecho. Al respecto, Aceituno (2011) señala que "la bibliografía especializada no solo releva la importancia de la historia para una mejor comprensión del presente, sino también la trascendencia que ella posee en la formación de los ciudadanos que la sociedad requiere y en la promoción de una ciudadanía activa, aquella que no se remita solo a la posesión formal de derechos, sino que potencie la formación de un ciudadano con capacidades y habilidades para participar de un modelo de democracia donde su presencia es necesaria (p.150). En el análisis de Aceituno se señala que al preguntársele a docentes chilenos sobre la dictadura, no hay menciones a los Derechos Humanos: "aquellos que conocen un poco más del proceso responden desde la construcción disciplinar de ella (temas eje): Golpe de Estado - Constitución - Crisis Económica - Sistema Económico Neoliberal - Plebiscito 1988 - Primer Gobierno democrático" (p.157); "los profesores chilenos entrevistados asocian la historia reciente con la política o lo periodístico, lo que provoca que se pierda la complejidad del proceso histórico" (pp.162-163).

En términos de currículum escolar, el "Marco Curricular" del Ministerio de Educación (Mineduc) establece la enseñanza de lo sucedido en dictadura (que podría ser una buena oportunidad para reflexionar sobre Derechos Humanos) en segundo año de enseñanza media. Hablar del tema es considerado por los mismos manuales del Ministerio como una actividad que no tiene carácter obligatorio y en donde cada institución educativa puede tomar la decisión de tocar el tema o simplemente omitirlo del currículum. En los mismos textos escolares se suele asignar a esta unidad una pequeña parte al final de ellos, lo que significa un gesto muy potente para el docente, que debe cumplir con una cantidad importante de contenidos en los que, en orden de prioridades, hablar de este tema se encontraría en último lugar.

3 Las pruebas SIMCE (Sistema Nacional de Medición de la Calidad de la Educación) y PSU (Prueba de Selección Universitaria) son maneras estandarizadas de medir el aprendizaje alcanzado por los estudiantes chilenos. Entre las principales críticas a este tipo de mediciones se encuentran: "a) omiten la diversidad cultural y las capacidades de los estudiantes, discriminando a los más pobres y menos integrados a la "modernidad"; b) sancionan y estigmatizan a la educación pública, que es la que recibe en su mayoría a los alumnos y alumnas con mayor atraso educativo, familias con bajos niveles escolares y socioeconómicos, y baja inversión por parte del Estado; c) se aplican de modo homogéneo, negando las necesidades educativas de los alumnos/as; y d) promueven la competencia por alcanzar los premios de excelencia académica, en vez de instancias de intercambio y colaboración intra e interescuelas" (Docencia, 2009, p.5).

Según los resultados de un estudio de caso realizado por Magendzo y Toledo (2013), existiría una tensión a nivel profesor-alumno en la enseñanza de esta temática, “tensión entre la intención del profesor de no manifestar su opinión y la necesidad de los estudiantes de conocerla y el deseo de los estudiantes de explicitar sus memorias”(p.158). Al mismo tiempo, se produciría una tensión con respecto a la historia familiar y la historia colectiva, encarnada en “el conflicto de memorias y el trabajo de la memoria familiar que posibilita la clase” (p.147) y finalmente, lo más relevante para el presente artículo, es que se evidencia una necesidad de incluir la memoria colectiva en el aula de clases, de generar ”estrategias pedagógicas que incluyan la memoria colectiva y las emociones en la enseñanza de la historia” (p.147).

A modo de síntesis, podemos recurrir al relato desarrollado por LaCapra (2005) al referirse al nazismo –haciendo un paralelo teórico con lo ocurrido en la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet– y a la idea de “verdad” de los relatos (“estructuras narrativas”) que se generan de un determinado hecho considerado traumático, con el fin de favorecer el desarrollo de un proceso histórico determinado. A través del caso del nazismo señala que:

> Tanto en el nivel de los sucesos como en el de las estructuras, las reivindicaciones provenientes de la historiografía pueden utilizarse en el debate y la crítica de arte (incluida la ficción) de un modo apremiante con respecto a los sucesos límite que incumben todavía a personas del presente. Por ejemplo, se podría criticar con fundamentos históricos, estéticos y normativos una obra de arte que tratara del Tercer Reich excluyendo o marginalizando el genocidio nazi (p.39).

De esta forma podemos comprender lo que ocurre con el currículum escolar y la dictadura chilena. Se trabaja lo ocurrido en esa época en función de entender la instalación de las reformas modernizadoras del Estado (o imposición neoliberal), rozando temáticas de violaciones a los Derechos Humanos, pero no



Figura 1. Afiche Taller de Cine Documental.

posicionándolas como una cuestión central ni menos intentando vincularla con cuestiones del presente, como sí se hace cuando se analiza económicamente el periodo.

El Taller Documental del Liceo de Aplicación y la posibilidad de aprender del trauma

El Taller Documental comienza a gestarse en el año 2011 en el contexto de una de las más radicales movilizaciones estudiantiles del Chile postdictatorial. Las marchas y protestas que demandaban democratización a nivel institucional, desmunicipalización, fin al lucro y educación de calidad desembocaron en la toma (ocupación) de múltiples establecimientos educacionales en el país, entre ellos el Liceo de Aplicación. Es en este espacio de lucha –en el que los estudiantes se encuentran fuera de las cuatro paredes del aula– que un grupo de estudiantes decide acercarse al trabajo desarrollado por el documentalista Julio Candia.

> Es una inquietud que surge desde los estudiantes, que ya me conocían porque yo el año 2008 empecé a filmar en el Liceo para el documental Patios del Olvido, así que había pasado a ser parte del paisaje natural de esta comunidad educativa. Cuando están en toma, desaparecen los profesores, desaparecen las autoridades, pero había un tipo que siempre estaba con una cámara y dispuesto a colaborar en lo que le pidieran. Yo también fui estudiante del Liceo, también estuve en toma, también fui parte del movimiento estudiantil, entonces de alguna forma me vi reflejado en esta lucha que ellos estaban dando. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

El taller se caracteriza por ser una iniciativa surgida por y para los estudiantes, quienes poco a poco se fueron involucrando en el trabajo documental en compañía de quien tomó la posición de docente:

> La idea expuesta a ellos de colaborar en este documental que hablaba de la historia del Liceo y también habla de la historia del movimiento estudiantil y de la educación pública les causó éxtasis. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

Una vez acabada la toma del Liceo, el taller se formaliza bajo el nombre de "Taller de realización audiovisual" manteniendo la esencia de rescatar la memoria y el patrimonio histórico-cultural a través del género documental, puesto que –según su docente– era "para lo que había cabida en ese momento… así que yo me colgué de ese concepto y seguimos manteniendo el nombre, pero en el fondo era la justificación para trabajar nosotros en el rescate de la memoria histórica y el patrimonio del establecimiento" (Testimonio de Julio Candia, 2017). Posteriormente el nombre se transformaría en lo que es hoy: "Taller Documental del Liceo de Aplicación" y, al contrario de los métodos de aprendizaje tradicionales, en el taller cada uno de los miembros es considerado como un sujeto productor de conocimientos:

> Esto funciona al revés, porque ellos son muy capaces y muy creativos. El problema es que el sistema educativo no cree en ellos, así que acá se encuentran con una posición de horizontalidad, en donde no hay profesor y alumno, hay un compañero que da ciertas directrices y que viene como del pasado a contar esta historia y ellos van a valerse de eso para rescatar ese pasado. Se sienten tratados como un igual, no se sienten bajo la tutela de un superior jerárquico. Acá no se imponen lecturas ni escritura ni un esfuerzo adicional que el alumno no quiera desarrollar, el alumno va aportando en la medida de su compromiso, de su tiempo y sus posibilidades. Eso hace que se comprometan más. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

El taller funciona con una metodología y con etapas definidas. Primeramente, hay una enseñanza del lenguaje audiovisual y cinematográfico, luego hay un acercamiento al trabajo investigativo realizado por parte de las generaciones que ya pasaron por el taller, posteriormente se ofrece un periodo de investigación que complementa el trabajo ya avanzado con los intereses, capacidades y subjetividades de los nuevos miembros que se incorporan año a año al taller. Lo anterior se condice con el análisis de Jelin y Kaufman (2006), cuando se refieren al trabajo investigativo que desarrollaron con un grupo de jóvenes sobre hechos sucedidos en las dictaduras latinoamericanas. Las autoras concluyeron que “cada investigador/a expresa una identidad particular, manifestada en percepciones y determinaciones subjetivas, en objetivos de trabajo, en los modos en que cada uno llegó a este campo compartido con el deseo y la consignas de investigar memorias del pasado represivo” (p.195). Es así como el trabajo realizado por el Taller va mutando con el paso de los años, incorporando nuevas actividades y focos de análisis, siempre volviendo sobre vivencias traumáticas para la comunidad:

> Desde el pasar una serie de películas para nuestro estudio tanto de cine como de memoria histórica, la preparación teórica que se nos impartió en temas más ligados a la historiografía y recuperación de la memoria, el rescate patrimonial de nuestros edificios (adjudicándonos la responsabilidad de preparar y hacernos cargo del Liceo en el día del patrimonio nacional por 3 años consecutivos), hasta el desarrollo de la “Semana de la Juventud Combatiente” en donde llevamos a cabo un cronograma completo con diversas actividades culturales y reflexivas en torno a la muerte de Mauricio Maigret y los hermanos Vergara Toledo, aplicacionistas asesinados en dictadura y que en honor a su recuerdo todos los 29 de marzo se conmemora el día del Joven Combatiente. (Testimonio de estudiante Camilo Brenett, 2017)

Se destaca dentro de las actividades mencionadas la instancia pedagógica de participar del Día del Patrimonio, en la cual los estudiantes involucrados deben ser capaces de desenvolverse y exponer los logros alcanzados en base al trabajo de investigación histórica frente a un público diverso que asiste al espacio del Liceo a aprender:

> El taller se encarga de hacer una charla abierta al público y van por lo menos unas 2 mil personas, así que los estudiantes se iban turnando para no estar todo el día los mismos repitiendo las cosas (...) Venían profesores de universidad, de otros colegios, gente académica que quedaban maravillados, porque esto no se ve en las salas de clases. Después no solo tenían que ser capaces de pararse frente a una audiencia desconocida y exponer un discurso histórico, sino que también tenían que hablar delante de una cámara o estar detrás de ella, manejar el lenguaje audiovisual pero también la expresión oral. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

En este tipo de actividades, el espacio físico del Liceo de Aplicación es el escenario para exponer la historia de la comunidad a personas externas, en pos de la construcción de una memoria colectiva: "creemos necesario reconocer que tanto el pasado como el espacio forman parte de construcciones sociales complejas que les otorgan significaciones que no son inamovibles, sino que en el marco de la subjetividad se vuelven propensas a las modificaciones que se articulan desde el presente" (Gajardo 2017).



Figura 2. Desarrollo de uno de los murales de rescate de la memoria.

El taller también retomó la tradición abandonada en los años 90 de publicar un anuario de los estudiantes de octavo año básico y cuarto año de educación media. Al mismo tiempo, se ha encargado de publicar tres ediciones de un "Calendario Histórico" compuesto por fotografías que exponen historias y sucesos relevantes para la comunidad liceana. Finalmente,

destacan la sesión de fotomuralismo y una exposición fotográfica con impresiones de tamaño regular-grande, que fueron donadas por los estudiantes a su establecimiento, después de lograr concretarlas solo en base a la autogestión. Estas instancias han demostrado a la comunidad liceana que el trabajo de memoria desarrollado tiene un carácter serio, lo que ha facilitado la formalización del mismo:

> La institucionalidad educativa ha ido poco a poco tomándole el peso a este trabajo. El 2016 recién se formaliza el taller y empieza a funcionar a través del Programa de Mejoramiento Escolar. Se me da una sala, por fin, y un pequeño honorario simbólico. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

A través de esta metodología de aprendizaje los estudiantes tienen un contacto directo con el pasado de la institución y especialmente con el periodo de dictadura militar, periodo traumático, en el cual sujetos como ellos, que circularon por los mismos espacios, fueron víctimas de la violencia del Estado. En el relato de los estudiantes se pudo identificar el valor que estos le otorgan a aprender y construir una memoria crítica por medio del enfoque documental. Como señala Eduardo Henríquez sobre su paso por el taller en la etapa secundaria, aquello que ha sido olvidado puede ser rescatado y reutilizado para la reflexión entre las nuevas generaciones, especialmente en países que han atravesado por sucesos colectivos traumáticos, como el caso de la Alemania Nazi:

> Al igual que otras áreas, el enfoque de este documental es trabajar con la nostalgia, con lo que fue, y lo olvidado(...) En Alemania a los cabros [estudiantes] les hablan del periodo nazi y los hacen identificarse con el proceso y la época de terror que vivió su país. Aquí en Chile se mira con pudor y resquemor el tema de la memoria, sobre todo si es reciente, por ejemplo, la época de la dictadura. (Testimonio de ex estudiante Eduardo Henríquez, 2017)

Propiciar ejercicios de memoria para hablar de DD. HH.

La reflexión central del presente artículo apunta a vislumbrar cómo se articula entonces un “trabajo de la memoria”, al más puro estilo de lo expuesto por Elisabeth Jelin (2002); es decir, cómo se abre en los estudiantes la posibilidad de comprender la memoria como un campo en permanente redefinición y construcción: “Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios



Figura 3. Estudiantes del taller manejando una cámara. Matías Cárdenas y Camilo Brenett.

y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Hay también huecos y fracturas" (p.17).

El trabajo de memoria en el Liceo de Aplicación se caracteriza por situarse en medio de un contexto de ocultamiento temeroso del pasado reciente, lo que, en la perspectiva del documentalista y docente Julio Candia, se traduce en una propuesta de olvido como una política institucional de la postdictadura, que se refleja directamente en los colegios y liceos del país."Al hablar del Liceo de Aplicación estamos hablando de un problema que ocurre en todo el país y es la falta de memoria, la falta de identidad, porque la única identidad que existe es comprar y vender" (Testimonio de Julio Candia, 2017). Ejemplifica lo anterior a través de la historia de una piedra memorial que existe en el Liceo, en la que se encontraban inscritos los nombres de los miembros de la institución que habían sido asesinados en el contexto del despliegue del terrorismo de Estado dictatorial:



Figura 4. Piedra conmemorativa a estudiantes caídos.

> [La piedra] la tiran en un lugar, volteada hacia abajo, con los nombres escondidos, y nosotros damos cuenta de eso en imágenes después, lo que resulta muy impactante porque aparece un inspector del establecimiento diciendo que no hay nada escondido, que en realidad está guardada, pero vemos las condiciones de la piedra y era muy diferente a lo que ellos decían. Había un ocultamiento, una necesidad institucional de silenciar la situación. Esto es institucional, porque estamos hablando de una escuela pública, por eso no es casual. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

Para quienes forman parte del Taller Documental del Liceo de Aplicación, la sensación de ocultamiento de la historia, pero al mismo tiempo de la presencia de un pasado que se niega a ser olvidado, son el principal incentivo para investigar y esclarecer lo ocurrido, con el fin de generar una reconstrucción

identitaria a partir de eso. Camilo Brenett (20 años), ex alumno del Liceo de Aplicación señala que:

> El trabajo realizado con los hermanos del taller, cobra un tremendo significado, con fuertes cargas emotivas, al enseñarme a reconocer en mí y los espacios compartidos con la comunidad aplicacionista una historia común, de la cual sin lugar a dudas me siento parte. Una historia que quizás a nivel institucional intenta ser ocultada o, por lo menos, convenientemente omitida, pero que ahí está. (Testimonio de Camilo Brenett, 2017)

Frente a estas declaraciones y la observación desarrollada en el contexto de esta investigación, podemos proponer que en el proceso investigativo que desarrollan los estudiantes del Taller Documental del Liceo de Aplicación, ocurre lo que LaCapra (2005) denomina “desasosiego empático” (p.63). LaCapra (2005) sostiene que el desasosiego empático ocurre en el proceso de acoger vivencias traumáticas de otros, poniendo en entredicho o contrastando las explicaciones de hechos límite que nos ponen en un estado de incomodidad y exaltación, frente a aquellas con las que intenntamos tranquilizarnos.

Así, generando las condiciones para que estudiantes secundarios investiguen sobre casos de violaciones de DD.HH. ocurridas en dictadura, abre una puerta a reflexionar sobre el valor de la historia y hacia un giro que la deje de comprender como algo ajeno a ellos. A través de la investigación, los mismos estudiantes descubren que la historia nunca será un tema cerrado y que desde ella se pueden generar discursos que sean útiles para el presente. Los mismos participantes del taller dan cuenta del vínculo explícito entre trabajo con las memorias y la enseñanza en Derechos Humanos:

> Hablar de Memoria es hablar de Derechos Humanos y eso nosotros lo estábamos haciendo día a día con nuestros compañeros de curso, amigos y compañeros del taller. Es importante que existan instancias en Chile como éstas para lograr una mayor identificación con el entorno en que vivimos, no para crear nacionalismos, sino para reconocernos con lo que vivimos como pueblo y claramente lo que estamos viviendo hoy. (Testimonio de Eduardo Henríquez, 2017)

El trabajo con las memorias se concreta cuando las reflexiones respecto de las violaciones de los Derechos Humanos impulsan la conformación de una identidad común; es decir, la toma de consciencia de que existe un pasado vinculado al presente. Siguiendo lo planteado por Jelin (2002), el núcleo de cualquier identidad individual o grupal se encuentra siempre vinculado a un sentido de permanencia y pertenencia a lo largo del tiempo y del espacio. Los testimonios de los estudiantes se encuentran en concordancia con esta idea de permanencia, pero miran las reflexiones sobre DD.HH. como una cuestión

que surge espontáneamente cuando van trabajando los temas de memoria, como lo señala el coordinador del taller:

> Eso surge también desde los alumnos, porque cuando se empieza a hacer revisión del material histórico que se tiene surgen las reiteradas violaciones a los Derechos Humanos que se han cometido contra la comunidad de este Liceo, entonces los estudiantes lo empiezan a mirar como uno de los elementos que le da identidad a su comunidad a lo largo del tiempo, porque realmente marcó mucho, en los años 80 y hasta hoy mismo. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

La reflexión que surge en este contexto no es desde el pasado hacia el pasado, sino desde el pasado hacia el presente, puesto que cuando los estudiantes comprenden que la memoria se encuentra en permanente construcción se abre la posibilidad de visibilizar y no naturalizar las violaciones a los DD.HH. que ocurren hoy en los espacios escolares, principalmente en el contexto de las movilizaciones estudiantiles.

> Cuando los estudiantes se encuentran con este material, como archivos de prensa o entrevistas a familiares directos de personas que sufrieron vulneraciones a sus Derechos Humanos, empiezan a reaccionar y reflexionar respecto de la memoria del país y se dan cuenta que no se trata de un proceso de recuperar o reconstruir la memoria, sino que de construirla, porque no se había hecho nunca. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

Lo recién señalado se condice con la concepción sobre el campo de la memoria de Sarlo (2005), quien afirma que las discusiones acerca de los impactos del terrorismo de Estado en nuestras sociedades deben permanecer abiertas para ser enseñadas, discutidas y problematizadas principalmente en las escuelas. De esa forma, la memoria se convierte en "Es un campo de conflictos también para quienes sostenemos que el "nunca más" no es un cierre que deja atrás el pasado sino una decisión de evitar las repeticiones, recordándolo" (Sarlo, 2005, p.24).

Consideraciones finales: el impacto del taller, sus posibilidades y limitaciones

El Taller Documental del Liceo de Aplicación puede ser concebido como una propuesta de educación en DD.HH. en un sentido amplio. A través del trabajo con la memoria histórica ha sido capaz de estimular la identidad y el involucramiento de los estudiantes con la comunidad liceana, generando relatos que se hacen cargo del pasado y presente del establecimiento, proyectando un futuro común. Además, se hace efectivo el entrecruzamiento de la memoria suelta y la memoria emblemática, dando paso a una memoria colectiva (Stern, 2000), ya no solo de estudiantes sino de sujetos de derecho. Aquí lo interesante es que el impacto identitario del taller no solo abarca a los

estudiantes talleristas, sino que es capaz de expandirse hacia la comunidad del Liceo con base en el desarrollo de diversas actividades que no son pensadas para permanecer ceñidas al espacio del aula, sino que más bien son expuestas constantemente a la comunidad educativa e incluso al entorno externo.

El taller analizado es una es una demostración de que se pueden integrar metodologías de aprendizaje horizontales en el contexto escolar, lo cual se constituye como un desafío para la educación del Siglo XXI. En instancias como estas, el estudiante deja de ser concebido como un simple receptáculo de información:

> Lo que ellos [los estudiantes] plantearon en 2011, cuando esto empieza, es que por favor les cambiemos esta dinámica vertical que existía en la educación por algo un poco más horizontal y participativo. No se trataba de cambiar el aula por una asamblea, sino más bien de reconocer la voluntad del estudiante también, una cuestión que está omitida. En el fondo, si vamos a pasar tantas horas juntos, estamos produciendo conocimiento juntos, entonces no tengo para qué ponerme en un plano superior si ya por el hecho de estar parado adelante se entiende que eres el más viejo, que ya estudió, que tiene cierta expertise. Ellos entienden eso. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

Son los mismos liceanos, en una aspiración por cambiar y cuestionarse la manera en que se llevan a cabo las cosas, quienes proponen que el aprendizaje puede surgir de dinámicas menos autoritarias en las que el conocimiento del alumno es igual de valioso que el conocimiento que posee el docente. Entonces, el Taller se caracteriza por posicionarse en un sentido contrario a la educación tradicional y sus prioridades de enseñanza, en donde la memoria histórica "es ahora rechazada en provecho de la observación y la experiencia, de la inteligencia y de la razón" (Todorov, 2000, p.22), abriendo paso a una orientación que prioriza las denominadas ciencias duras en desmedro de las humanidades, las artes o las ciencias sociales. El posicionamiento central de las disciplinas de la memoria en el Taller Documental, ha generado un ambiente propicio para el aprendizaje de habilidades distintas a las entregadas en la sala de clases tradicional. Los testimonios analizados indican que los jóvenes que participan del Taller han logrado adquirir habilidades de liderazgo, habilidades comunicativas y confianza en sí mismos.

> Influyó en mi manera de relacionarme colectivamente, y marcó demasiado eso. Influyó en todos nosotros, que los trabajos colectivos no son meros trabajos grupales. No. Es más que eso. Conocí a mucha gente en este taller, muchas vivencias y mucha experiencia, y por eso le doy gracias a Julio por haberme invitado a este proyecto (Testimonio de Eduardo Henríquez). Acá se da un proceso contrario que hace que los estudiantes empiecen a tener una

> conciencia sobre la sociedad en la que están viviendo, pero el trabajo mismo del taller yo creo que apoya en darles la confianza en sí mismos. (Testimonio de Julio Candia, 2017)

Dentro de las limitaciones que podríamos mencionar al momento de proponer esta iniciativa como un ejemplo para tratar temáticas relacionadas con Derechos Humanos a partir de ejercicios de memoria histórica, está la necesidad de modificaciones sustanciales en el currículum escolar: la introducción de estos contenidos, pero también de nuevas metodologías que eviten que los estudiantes puedan tomar una posición pasiva y, asimismo, se incentive el desarrollo de actividades de investigación básicas que los hagan partícipes de la construcción del conocimiento, dentro y fuera del aula. No obstante, para entender el currículum como una política pública, hace falta la voluntad política y de la sociedad chilena, que hasta el momento no ha estado presente. Asimismo, debemos señalar como otra limitación que el Liceo de Aplicación representa una realidad particular en la educación chilena, ya que forma parte de los denominados "liceos emblemáticos", que se caracterizan por tener resultados más altos que el promedio de establecimientos públicos y una historia institucional que los convierte en referentes de la educación pública en el país.

Más allá de las limitaciones, el Taller Documental del Liceo de Aplicación es una alternativa interesante para el abordaje de la temática de los Derechos Humanos en la medida que considera explícitamente la participación de las nuevas generaciones de jóvenes en la tarea de permanente construcción de la memoria histórica para el logro del desafío imperativo de la recomposición del tejido social y la lucha permanente por la necesaria democratización de la sociedad.

Referencias bibliográficas

Aceituno, D.
2011. Percepciones de los profesores de historia chilenos y españoles acerca del estudio de la transición de la dictadura a la democracia. *Perspectiva Educacional, 50* (2), 149-171. Recuperado de http://www.perspectivaeducacional.cl/index.php/peducacional/article/viewFile/39/19

Camacho, F.
2004. Una memoria consensuada: El Informe Rettig. En *Colegio de Antropólogos de Chile: V Congreso Chileno de Antropología* (pp. 1054-1062). San Felipe. Recuperado de http://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/139

Docencia
2009. Estandarización educativa en Chile: un peligroso hábito. *Revista Docencia*, (38), 4-17. Recuperado de: http://www.revistadocencia.cl/new/wp-content/pdf/20100730184208.pdf

Gajardo, I.
2017. Significación del espacio en ejercicios de memoria y el caso de Villa Grimaldi en Chile: una lectura desde El palacio de la risa de Germán Marín. *Summa Hummanitatis.* Recuperado de http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/16116

Gárate, M.
2012. *La Revolución Capitalista de Chile (1973-2003).* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Garretón, M.
1984. *Dictaduras y Democratización.* Santiago: Ediciones Minga.

Jelin, E.
2002. *Los trabajos de la memoria.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Jelin, E. y Kaufman, S.
2006. *Subjetividad y figuras de la memoria.* Buenos Aires: Siglo XXI.

LaCapra, D.
2005. *Escribir la historia, escribir el trauma.* Barcelona: Nueva Visión.

Magendzo, A.
2006. *Educación en Derechos Humanos. Un desafío para los docentes de hoy*. Santiago: Lom ediciones.

Magendzo, A. y Toledo, M.
2013. Golpe de estado y dictadura militar: Estudio de un caso único de la enseñanza de un tema controversial en un sexto año básico de un colegio perivado de la Región Metropolitana. *Psykhe, 22* (2), 147-160. Recuperado de: https://dx.doi.org/10.7764/psykhe.22.2.585

Lechner, N. y Güell, P.
2006. Construcción social de las memorias en la transición chilena. En Jelin, E. y Kaufman, S. (comps.). *Subjetividad y figuras de la memoria.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Todorov, T.
2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Toledo, M. & Gazmuri, R.
2009. Obedientes memoriones o reflexivos pensantes: tensiones entre objetivos identitarios y cognitivos en la enseñanza de la historia reciente de Chile en 6° año de Enseñanza Básica. *Estudios pedagógicos, XXXV* (2), 155-172. Recuperado de https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052009000200009

Sarlo, B.
2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Stern, S.
2000. De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En Garcés, M. et al. (compiladores), *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX.* Santiago: Lom Ediciones - Eco Educación y Comunicaciones - Universidad de Santiago de Chile.

Vezzetti, H.
2002. Conflictos de la memoria en la Argentina. Un estudio histórico de la memoria social. En Pérotin-Dummon, A. (dir.). *Historizar el pasado en América Latina.* Recuperado de: http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/vezzetti.pdf

Isaac Gajardo Miranda - *isaac.0660@gmail.com*

Forma parte del Programa de Investigación, Archivo y Documentación de la Comisión Chilena Pro-Derechos Juveniles (PIAD-Codeju). Bachiller en Humanidades, Licenciado en Historia y Magíster en Literatura Latinoamericana por la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente estudiante de Licenciatura en Educación y Pedagogía en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus intereses de investigación se orientan hacia la historia de la educación y los estudios culturales sobre la construcción de memorias en tiempos de postdictadura, en términos de prácticas organizacionales, socioafectivas y acciones de niños, adolescentes y jóvenes. Actualmente se desempeña como Coordinador Ejecutivo de la Comisión Chilena Pro-Derechos Juveniles (Codeju), histórica ONG de Derechos Humanos, y en el espacio académico es Editor en *Coyuntura*, revista académica del Departamento de Historia de la Universidad Alberto Hurtado.

Macarena Alegría García - *macalegria@gmail.com*

Forma parte del Programa de Investigación, Archivo y Documentación de la Comisión Chilena Pro-Derechos Juveniles (PIAD-Codeju). Socióloga por la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente estudiante del Magister en Sociología de la misma institución. Sus intereses de investigación se orientan a la sociología de la educación, sociología histórica y sociología latinoamericana. Actualmente se desempeña como miembro del equipo ejecutivo en el área de Redes y Extensión, en la Comisión Chilena Pro-Derechos Juveniles (Codeju), histórica ONG de Derechos Humanos.

ISSN: 2523-112X

Del olvido a la memoria, de la memoria a la justicia: el caso de El Salvador

From forgetfulness to memory, from memory to justice: the case of El Salvador

Leonor Arteaga Rubio

RESUMEN

El artículo propone que, desde la invalidación de la ley de amnistía de El Salvador, por una decisión constitucional en julio de 2016, el país se encuentra ante una nueva oportunidad histórica, política y jurídica para abordar la impunidad en la que han permanecido los más graves crímenes ocurridos durante el conflicto armado que tuvo lugar entre 1980 y 1992. Mejoras en la rendición de cuentas por el pasado, beneficiarían la lucha contra la impunidad del presente. Los juicios de casos emblemáticos, si se hacen bien, podrían cambiar las narrativas oficiales de negación y olvido, y dar reconocimiento a las víctimas.

Palabras clave: Conflicto armado en El Salvador / Impunidad / Víctimas / Justicia / Memoria colectiva

ABSTRACT

The article proposes that, since the amnesty law of El Salvador was invalidated by a constitutional decision in July 2016, the country faces a new historical, political and legal opportunity to address the impunity of serious crimes committed during the armed conflict that took place between 1980 and 1992. Improvements in accountability for past atrocities would benefit the fight against impunity of the present. Emblematic trials, if done well, could change the official narratives of negation and forgetfulness, and provide proper recognition to victims.

Keywords: El Salvador's armed conflict / Impunity / Victims / Justice / Collective memory

Las sociedades que se recuperan de masivas violaciones de derechos humanos y periodos de violencia política han intentado la reconciliación de diversas maneras; sin embargo, con más frecuencia de lo deseado, los procesos transicionales no están a la altura de este objetivo debido a la falta de un enfoque integral y de esfuerzos sostenidos para garantizar la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición. Este es el caso de El Salvador.

Veinticinco años atrás, en 1992, el gobierno y la guerrilla del FMLN[1] ponían fin a un conflicto armado de doce años que dejó más de 75.000 víctimas, a través de unos Acuerdos de Paz auspiciados por Naciones Unidas. En su momento, este proceso fue considerado un modelo exitoso de salida negociada,[2] por incluir no solo un cese al fuego, sino un pacto que prometía atender las causas de origen, transformando los sistemas político, económico y judicial. Hoy sabemos que careció de algunos elementos esenciales como la centralidad de las víctimas y la inclusión de amplios sectores de la sociedad que apuntalaran la implementación de los acuerdos.

Mientras las armas quedaban lejos, las aspiraciones de cambios estructurales perdían impulso, dando paso a un postconflicto en el que dominó la voluntad de enterrar la memoria histórica. La mayor parte de la sociedad abrazó la idea del borrón y cuenta nueva, por miedo o por indiferencia; en contraste con los procesos en buena parte de América Latina, donde se alcanzaron consensos en torno a la necesidad de aprender de un mal pasado –como las guerras– como base para un mejor futuro.

Las víctimas sobrevivientes, por su parte, continuaron con sus memorias vivas en privado, sin reconocimiento público de su dolor, con lo que se acrecentaron sus daños. La alianza de silencio fue sellada por una ley de amnistía[3] amplia y absoluta[4], que contravino todos los estándares internacionales sobre la materia, y que se mantuvo vigente por veintitrés años, hasta que, en julio de 2016, la Corte Suprema de Justicia le puso un alto definitivo.[5] Esta decisión judicial causó revuelo en varios sectores, abriendo un capítulo inédito para la justicia, pese a que el poder político no respalda el juzgamiento de delitos del pasado.

La ley de amnistía se aprobó inmediatamente después de que la Comisión de la Verdad

1 El Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) se creó en 1980 y reunió a los cinco grupos políticos armados de oposición: las Fuerzas Populares de Liberación, el Ejército Revolucionario del Pueblo, las Fuerzas Armadas de Liberación, las Fuerzas Armadas de Resistencia Nacional y el Partido Revolucionario de los Trabajadores de Centroamérica. Tras los acuerdos de paz, el FMLN se convirtió en un partido político.

2 Ver Ricardo Ribera, "El Salvador: La negociación del acuerdo de paz ¿Un modelo para el mundo?", *Realidad* 37 (enero-febrero de 1994, pp.89-134).

3 Ley de Amnistía General para la Consolidación de la Paz, Decreto Legislativo Nº 486, publicado el 22 de marzo de 1993.

4 La ley establecía una amnistía "amplia, absoluta e incondicional a favor de todas las personas que en cualquier forma hubieran participado en la comisión de delitos políticos, comunes conexos con éstos y en delitos comunes cometidos antes del 1° de enero de 1992, por un número de personas que no baje de veinte".

5 Sentencia de Inconstitucionalidad 44-2012/145-2013, de fecha 13 de julio de 2016.

de ese país emitiera su informe en marzo de 1993, en franco rechazo a sus hallazgos y recomendaciones. La Comisión llegó a la conclusión de que la mayoría de las masacres, desapariciones forzadas y torturas, en el periodo de 1980 a 1992, habían sido cometidas por miembros de las fuerzas armadas o por escuadrones de la muerte vinculados a ellas y, en menor medida, por los grupos de guerrilla.[6] Este contexto era alentado por un sistema de justicia cómplice que era parte de un patrón de impunidad institucionalizada.

El informe destacó casos ilustrativos de los patrones de violencia que sumieron a El Salvador en un período denominado de "locura" (Naciones Unidas, 1993, p.1). El informe indicó que "es imposible sostener que este patrón de conducta sea atribuible solo a los mandos locales, y que haya sido desconocido de los mandos superiores… [L]as masacres de población campesina fueron denunciadas reiteradamente" (p.131).

En la generalidad de esos casos, la Comisión de la Verdad nombró a personas que consideraba que habían perpetrado, ordenado o encubierto las atrocidades. Recomendó destituir a todos los miembros de las fuerzas armadas o funcionarios civiles identificados y propuso una serie de cambios al poder judicial y a las instituciones de seguridad. La mayoría de las recomendaciones nunca se implementaron.[7]

El camino para derribar la ley de amnistía

Intentos iniciales por obtener una declaratoria de inconstitucionalidad contra la Ley de Amnistía de 1993 no fructificaron.[8] Este cierre de espacios en la justicia nacional motivó a las organizaciones de derechos humanos a buscar la protección internacional, especialmente ante el sistema interamericano de derechos humanos.

Para finales de la década de los noventa, este esfuerzo dio frutos ante la publicación de los informes de fondo de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en los casos de las ejecuciones del sacerdote Ignacio Ellacuría y otras personas (1999) y

6 La Comisión de la Verdad registró más de 22.000 denuncias de graves hechos de violencia ocurridos en El Salvador. Más de un 60% del total corresponden a ejecuciones extrajudiciales; más del 25% a desapariciones forzadas; y más del 20% incluyen denuncias de tortura. Los testimoniantes atribuyeron casi 85% de los casos a los agentes del Estado, a grupos paramilitares aliados de estos y a los escuadrones de la muerte. Los efectivos de la Fuerza Armada fueron acusados en casi el 60% de las denuncias; los miembros de los cuerpos de seguridad aproximadamente en el 25%. Las denuncias registradas responsabilizaron aproximadamente en el 5% de los casos al FMLN (Naciones Unidas, 1993).

7 Para obtener más información sobre cumplimiento de los acuerdos de paz, ver Roberto Oswaldo López, Carolina Quinteros y Carlos Guillermo Ramos (2015),

8 En una sentencia del 20 de mayo de 1993, la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia se declaró incompetente para evaluar la constitucionalidad de la ley de amnistía, y argumentó que la disposición sobre amnistía constituía un "acto eminentemente político".

de Monseñor Oscar Arnulfo Romero (2000),[9] entre otros. La CIDH declaró en sus informes la incompatibilidad entre la Ley de Amnistía de 1993 y la Convención Americana sobre Derechos Humanos; recomendó al Estado de El Salvador dejar sin efecto dicha ley, investigar plena y eficazmente estos crímenes y reparar a las víctimas.[10]

Tras los informes de la CIDH, en el ámbito interno, la Sala de lo Constitucional agilizó el trámite de una demanda de inconstitucionalidad contra la Ley de Amnistía, presentada en el año 1998 por organizaciones de derechos humanos. Así, en septiembre de 2000, dicha Sala dictó una sentencia en la cual consideró que la amnistía de 1993 no era aplicable a las violaciones de los derechos humanos, así como tampoco a crímenes ocurridos durante el período presidencial en la que fue dictada.[11] Si bien esta sentencia no declaró la inconstitucionalidad de la Ley de Amnistía, sí dejó el camino libre para que esta no tuviera validez en casos de derechos fundamentales. Desde ese momento, la amnistía podía ser discutida en los tribunales y los jueces tenían la potestad de inaplicarla, cosa que nunca ocurrió. El discurso oficial que reclamaba no tocar el pasado para no poner en peligro la paz, había calado en los operadores de justicia, acostumbrados a depender de las conveniencias políticas.

Más tarde, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en la sentencia del caso El Mozote,[12] al analizar la aplicación de la Ley de Amnistía en relación con la investigación penal de las masacres, tuvo por inválidos sus efectos y ordenó al Estado tomar las medidas necesarias para que la amnistía no siga siendo un impedimento para la persecución penal. No obstante estos avances jurisprudenciales, internos e internacionales, la impunidad continuó prevaleciendo en El Salvador. Diversas denuncias presentadas por las víctimas y sus representantes fueron ignoradas o rechazadas por el sistema

9 Informe N° 136/99, Ignacio Ellacuría S.J. y otros, del 22 de diciembre de 1999; e Informe N°37/00, Monseñor Oscar Romero, del 13 de abril de 2000. También destacó el Informe N° 1/99, Lucio Parada Cea y otros, del 27 de enero de 1999.

10 En el mismo sentido se pronunciaron los órganos de protección de derechos humanos de las Naciones Unidas tales como el Comité de Derechos Humanos, el Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas e Involuntarias y el Comité contra la Tortura. Ver ONU, Comité de Derechos Humanos, Observaciones Finales, El Salvador, Doc. CCPR/C/79/Add.34, 18 de abril de 1994, Comité de Derechos Humanos, Observaciones Finales, El Salvador, Doc. CCPR/CO/78/SLV, 22 de agosto de 2003 y Comité de Derechos Humanos, Observaciones Finales, El Salvador, Doc. CCPR/C/SLV/CO/6, 18 de noviembre de 2010; Informe del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias, Misión a El Salvador, U.N. Doc. A/ HRC/7/2/Add.2, 26 de octubre de 2007, y Observaciones Finales del Comité contra la Tortura respecto a El Salvador, U.N. Doc. CAT/C/SLV/CO/2, 9 de diciembre de 2009.
Sobre los principales criterios de la jurisprudencia latinoamericana que rechaza la aplicación de las leyes de amnistía para el juzgamiento de crímenes internacionales, que a su vez retoma los estándares del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, ver Medellín, Ximena, 2009, p. 273.

11 Sentencia Sala de lo Constitucional, caso 24-97/21-98 acumulados, de fecha 26 de septiembre de 2000.

12 Corte IDH. Caso Masacres de El Mozote y lugares aledaños Vs. El Salvador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de octubre de 2012. Serie C No. 264.

de justicia.[13] La falta de justicia se materializó no solo a través de la invocación de la ley de amnistía, sino también a través de otras prácticas de impunidad, como la aplicación de la prescripción;[14] el archivo injustificado o la simple inactividad procesal; pasando por la práctica de investigaciones poco serias, condenadas de antemano al fracaso.[15]

13 Tras el restablecimiento de la paz e incluso durante la guerra, las víctimas, representadas por organizaciones de derechos humanos, denunciaron penalmente casos de desapariciones forzadas, homicidio y tortura. Luego de la reforma judicial iniciada para establecer un sistema acusatorio, las demandas se plantearon ante la Fiscalía General de la República, para que esta investigara los hechos e iniciara las acciones penales correspondientes. Según consta en información reunida por organizaciones salvadoreñas y la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, a pesar de la persistencia y la colaboración de las víctimas, estos casos permanecieron abiertos durante años sin pasar de la etapa preliminar y sin que hubiera ningún tipo de actividad procesal; y en algunas instancias fueron archivados sin que se concluyera la investigación de los responsables. Con respecto a la ineficacia en la investigación y el castigo de delitos ocurridos en el marco del conflicto armado, ver, p. ej., "La impunidad en El Salvador: Tragedia del pasado y del presente", informe presentado a la CIDH durante el 131º. período de sesiones, 12 de marzo de 2008, por la Comisión de Trabajo en Derechos Humanos Pro Memoria Histórica de El Salvador y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL). Ver también Corte I.D.H., *Caso Contreras y otros. vs. Chile*, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia del 31 de agosto de 2011, Serie C, Nº. 232, párrafo 145 y sig.

14 Ver resolución de la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos (PDDH) de El Salvador, de fecha 30 de octubre de 2020, "Caso Jesuitas", Informe sobre la impunidad respecto de las ejecuciones arbitrarias de Ignacio Ellacuría, S. J.; Ignacio Martín Baró, S.J.; Joaquín López y López, S.J.; Amando López, S.J.; Segundo Montes, S.J.; Juan Ramón Moreno, S.J.; Elba Julia Ramos y Celina Mariceth Ramos.

15 Durante audiencia temática ante la CIDH, realizada el 19 de marzo de 2015, la Fundación para el Debido Proceso (DPLF) y la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos (PDDH) de El Salvador, presentaron informe sobre la situación de impunidad respecto de violaciones graves de los derechos humanos ocurridas durante conflicto armado en El Salvador, en la cual describieron los diferentes patrones de impunidad con relación a este tipo de casos.

La sentencia de inconstitucionalidad de 2016

Tras varias demandas y años de espera, la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de El Salvador resolvió el 13 de julio de 2016 que la Ley de Amnistía de 1993 era inconstitucional porque violaba las obligaciones internacionales del país de investigar y juzgar y, por tanto, no debía aplicarse más a los delitos de lesa humanidad y de crímenes de guerra, cometidos por cualquiera de los bandos en conflicto[16]. En buena medida, la importante evolución del derecho nacional e internacional de los últimos años, aunada a las innumerables críticas a esta legislación, prácticamente obligaban a los jueces supremos a adoptar esa posición.

Frente al argumento de que los procesos de paz requieren normas penales distintas a las de otros procesos transicionales,[17] la Sala explicó que, si bien era posible que existiera un cierto "margen de apreciación" en la ejecución de las sanciones aplicadas a los autores en un juicio, eso no significaba desconocer obligaciones en materia de derechos humanos. La sentencia también proscribe la futura aprobación de cualquier otra ley de similares efectos, prohíbe la aplicación de la figura de la prescripción, restablece la obligación de acceso a la justicia de las víctimas y da pautas para que se legisle en materia de reparaciones.

16 Ver Roht-Arriaza, Naomí, 2016.

17 Ver, por ejemplo, voto razonado de Juez Diego García Sayán, en Corte IDH. Caso Masacres de El Mozote y lugares aledaños Vs. El Salvador. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de octubre de 2012. Serie C No. 264.

Lo dictaminado por el máximo tribunal nacional fue bien recibido por las víctimas porque es coherente con sus reivindicaciones, pero muchos funcionarios públicos, líderes políticos, ex-miembros y miembros actuales de las fuerzas militares, expresaron su desacuerdo y el temor de que se iniciara "una cacería de brujas".[18] Un año y medio después, es obvio que esto no ha ocurrido ni ocurrirá. En este periodo, apenas se han reabierto tres casos, como indicaremos más adelante.

Más allá de sus efectos jurídicos y del descontento de algunos sectores, la sentencia que expulsa la ley de amnistía ha sido un parteaguas. Desde su publicación, se ha asumido que existe una especie de permiso social para hablar de la rendición de cuentas por el pasado sin ser calificado de querer atacar a ningún bando. Se han abierto diversos espacios para el debate de las narrativas oficiales, las experiencias de las víctimas, incluso de los victimarios, y el pensamiento crítico y creativo sobre qué hacer hoy con esa realidad. De repente, tanto las víctimas como los responsables de los abusos están dejando de considerar que la impunidad es infranqueable. La comunidad internacional y las organizaciones de derechos humanos se preguntan si ha llegado la hora de los juicios en El Salvador.

La justicia que viene

Paulatinamente, los tribunales del país han comenzado a inaplicar la ley de amnistía, reabriendo las causas más simbólicas que permanecieron clausuradas por más de veinte años. Hasta ahora los casos abiertos corresponden a las masacres de El Mozote, masacre de El Calabozo,[19] y de Monseñor Oscar Arnulfo

18 Ver, por ejemplo, "¿Por qué es inconstitucional la Ley de Amnistía en El Salvador?", Telesur, 14 de julio de 2016. Disponible en http://www.telesurtv.net/news/Por-que-es-inconstitucional-la-ley-de-Amnistia-en-El-Salvador-20160714-0032.html; "El Salvador: Declaran inconstitucional Ley de Amnistía", Prensa Libre, 14 de julio de 2016. Disponible en http://www.prensalibre.com/internacional/el-salvador-declaran-inconstitucional-la-ley-de-amnistia; "La Justicia de el Salvador Declara Inconstitucional la Ley de Amnistía", el Mundo, 14 de julio de 2016. Disponible en http://www.elmundo.es/internacional/2016/07/14/57875488e5fdeafe6f8b4695.html; Malkin, Elisabeth y Palumbo, Gene, "La Corte Suprema de El Salvador Declara Inconstitucional la Ley de Amnistía", 15 de julio de 2016. Disponible en https://www.nytimes.com/es/2016/07/15/la-corte-suprema-de-el-salvador-declara-inconstitucional-la-ley-de-amnistia/.

19 Más de 200 personas civiles, entre ellas niños, niñas, adolescentes y adultas mayores, fueron víctimas de ejecuciones extrajudiciales, durante un operativo militar y de la Fuerza Armada de El Salvador. El crimen fue perpetrado el 22 de agosto de 1982, por tropas del Batallón de Infantería Atlacatl y de otras unidades militares que intervinieron, en el cantón Amatitanes, del municipio de San Esteban Catarina, departamento de San Vicente. En 1992 se inició proceso penal por denuncia de sobrevivientes de la Masacre, ante el Juzgado de Primera Instancia de San Sebastián, ordenándose diversas diligencias de instrucción, las cuales no tuvieron continuidad tras la aprobación de la Ley de Amnistía de 1993, aunque ésta no fue formalmente aplicada al caso concreto. El 27 de septiembre de 2006, las víctimas, acompañadas por el Centro para la Promoción de los Derechos Humanos "Madeleine Lagadec" y de un abogado representante, interpusieron una acusación particular, contra 6 altos oficiales de la Fuerza Armada de la época, vinculándolos con la perpetración de 5 delitos graves durante la masacre. En esa ocasión, la Jueza de la causa ordenó que el caso continuara en estado de "archivo", argumentando la vigencia de la amnistía y por considerar transcurrido el plazo de la prescripción.
Sin embargo, con fecha 11 de noviembre de 2016, la Sala de lo Constitucional dictó la sentencia de Amparo 558-2010, mediante la cual declaró que la denegatoria de investigación de la masacre generaba violación a derechos constitucionales de las víctimas sobrevivientes. En aplicación de esta sentencia, el caso fue "desarchivado" con fecha 12 de diciembre de 2016. El Tribunal ha requerido información sobre los cargos militares que ostentaron en la época los acusados, pero aún no los declara como imputados.

Romero.[20] Estos juicios se tramitan bajo el sistema procesal penal de la época, donde el juez tenía facultades de investigación y sanción (proceso inquisitivo), lo que genera dudas sobre las garantías al debido proceso de víctimas y acusados, y el papel de la Fiscalía, pero otorga más facultades de actuación a los acusadores particulares, quienes representan a las víctimas. Este último punto ha sido valorado por las organizaciones de derechos humanos como una ventaja, ante la inactividad –cuando no entorpecimiento– que ha caracterizado la actuación de los fiscales a lo largo de los años en relación con los más graves crímenes de la guerra.

La Fiscalía defendió la ley de amnistía ante la Sala en el proceso de inconstitucionalidad[21] y ha invocado repetidamente esta norma para evitar iniciar causas. Estos y otros antecedentes generan dudas si dará un giro significativo a sus acciones.

En diciembre de 2016, la Fiscalía creó un grupo especial de fiscales para investigar los casos del conflicto armado, siguiendo la sentencia de la Sala.[22] Este avance en la construcción de institucionalidad especializada se ha visto ensombrecido por las declaraciones públicas del propio Fiscal General indicando que no cuenta con el presupuesto para echar a andar el grupo. Hasta ahora se desconoce su funcionamiento y estrategias de persecución. Lo que salta a la vista es que no se ha presentado ningún nuevo caso ante los tribunales ni se está avanzando en investigación alguna respecto de las causas ya judicializadas.

Las organizaciones de derechos humanos y las víctimas se están movilizando, poco a poco, para continuar con las querellas, en este escenario diferente para el cual no estaban del todo preparadas.

No se sabe con certeza si en algunos de estos procesos judiciales se están realizando

20 Monseñor Oscar Arnulfo Romero, líder espiritual de renombre internacional, fue asesinado el 24 de marzo de 1980, en la ciudad de San Salvador, por miembros de un escuadrón de la muerte que actuaba bajo la tolerancia y el apoyo del Estado. La Comisión de la Verdad, identificó a los integrantes del escuadrón de la muerte que perpetró el asesinato.
El caso fue formalmente archivado por el Juzgado Cuarto de lo Penal en el año de 1993, por aplicación de la Ley de Amnistía. Luego de que esta Ley se declarara inconstitucional, con fecha 12 de mayo de 2017, el actual Juez Cuarto de Instrucción (antes Cuarto de lo Penal), revocó el sobreseimiento provisional a favor del único imputado con vida que fue procesado, reabriendo el caso.

21 Ver carta abierta de varias organizaciones de derechos humanos al Fiscal General de El Salvador: "Preocupación ante la posición de la Fiscalía General respecto del deber de investigar crímenes de derecho internacional y graves violaciones a derechos humanos", disponible en http://www.dplf.org/sites/default/files/20162009203020es20incidencia20carta20pbca20deber20de20inv20final20publica.pdf

22 Ver La Prensa Gráfica: "Fiscalía crea grupo que investiga los crímenes de la guerra" , 16 de enero de 2017, disponible en http://www.laprensagrafica.com/2017/01/16/fgr-crea-grupo-que-investiga-los-crimenes-de-guerra, y también ver comunicado de prensa de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos "CIDH urge a El Salvador a continuar combatiendo la impunidad para los graves crímenes del pasado", 9 de febrero de 2017, disponible en http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2017/012.asp

investigaciones más exhaustivas contra todos los autores, o si pronto serán llevados a juicio oral y público. El Salvador es tierra inexplorada cuando se trata de juicios nacionales por crímenes internacionales (de lesa humanidad y de guerra). Por ahora, todo indica que los jueces se valen de la iniciativa de los representantes de las víctimas para el recojo de evidencias o el desarrollo de argumentos, más que de sus propias facultades. Como indicábamos, la Fiscalía no parece muy interesada en asumir un rol más protagónico.

El caso que muestra, hoy por hoy, mayor progreso es el de la masacre El Mozote,[23] en el cual, según cifras oficiales,[24] 978 personas fueron asesinadas por miembros de las fuerzas armadas durante un operativo militar realizado en diciembre de 1981, en la que es considerada la más grande matanza contra civiles en América Latina en décadas recientes. Hasta ahora, dieciocho ex miembros de la fuerza armada han sido acusados por nueve delitos, entre ellos, homicidios graves y violación sexual, según la legislación penal de la época. En diciembre de 2012, la Corte Interamericana de Derechos Humanos sostuvo que los hechos de esta masacre configuran graves violaciones a derechos humanos y cuentan con elementos para ser calificados como crímenes internacionales.

Entonces, ¿finalmente se vislumbra en el horizonte salvadoreño la posibilidad de justicia? No tenemos la respuesta; lo que sí sabemos es que se han dado los primeros pasos, fundamentalmente gracias a la tenacidad de los sobrevivientes y la valentía de algunos jueces. Sin embargo, la tarea es grande y cargada de desafíos.

En primer lugar, hay que ver la cuestión de la voluntad política (o la falta de ella) de cumplir con la sentencia sobre la amnistía. Igualmente importante es la falta de pleno cumplimiento —que también podría reflejar una falta de comprensión— de las normas internacionales de derechos humanos y las obligaciones que se derivan de las mismas, así como de los cuidados a tener en cuenta al tratar con víctimas de atrocidades.

En medio de estas debilidades, la búsqueda de justicia constituye, además de un imperativo de derecho, una necesidad desde lo psicosocial para que las víctimas encuentren explicaciones y sentido a sus experiencias. Estos años marcados por la arbitrariedad y el olvido les han sumado agravios. De ese modo, los juicios en marcha son política, jurídica e históricamente relevantes. Su desenlace podría ser un vector de avance para el sistema judicial, la memoria colectiva, y la dignificación individual y comunitaria de las víctimas.

Algunas encrucijadas jurídicas —superables— vinculadas con la posibilidad de justicia por abusos del pasado se han planteado y continuarán

23 Para más información sobre el proceso penal en el caso, ver “Buscando justicia en El Salvador: avances en el caso El Mozote”, 11 de mayo de 2017, disponible en http://www.dplf.org/es/news/buscando-justicia-en-el-salvador-avances-en-el-caso-el-mozote

24 Ver El Faro “El Estado hace oficial el número de víctimas en El Mozote: 978 ejecutados, 553 niños”, 4 de diciembre de 2017.

surgiendo en el transcurso de estos primeros intentos de juzgamiento en El Salvador. Estas son, entre otras, la participación efectiva de las víctimas en todas las etapas; la doble calificación de los delitos usando tipos penales nacionales e internacionales sin afectar el principio de legalidad, y la aplicación de la ley procesal de la época versus la ley procesal penal vigente.

Cuestiones similares han sido enfrentadas y superadas en países como Argentina, Chile, Colombia, Guatemala y Perú, con coraje y capacidades técnicas especializadas. Así, el Tribunal Supremo de Argentina resolvió que, aunque caracterizadas como delitos comunes, las conductas cometidas constituían, a su vez, delitos de lesa humanidad, lo que las hacia imprescriptibles e inamnistiables. La Corte Suprema de Chile consagró el carácter de delito permanente de las desapariciones forzadas, utilizando como base, entre otras, la Convención internacional sobre la protección de todas las personas contras las desapariciones forzadas, cuando todavía no era vinculante para Chile. La Corte Constitucional colombiana ha aportado varias sentencias sobre la interrelación entre el derecho nacional y el derecho interamericano. Una corte penal en Guatemala juzgó por primera vez como crímenes de lesa humanidad hechos de violencia y esclavitud sexual ocurridos en la guerra interna del país en el caso Sepur Zarco. Y la Corte Suprema de Justicia del Perú, en la sentencia contra Alberto Fujimori, en el caso Barrios Altos, La Cantuta y sótanos del SIE (Servicio de Inteligencia del Ejército), desarrolló ampliamente el tema de la autoría mediata. El Salvador debe tomar estos ejemplos para construir su propia ruta hacia la justicia.

El movimiento de derechos humanos y la recuperación de la memoria

Las organizaciones de derechos humanos y las organizaciones de víctimas han estado presentes desde el fin del conflicto armado como reservorios de la memoria y la resistencia. “El hecho de que a día de hoy sigan empeñándose en la memoria de los hechos y en la exigencia de una política de reparación desde el presente que dé validez y soporte a su memoria colectiva constituye un acto de afirmación y resistencia”, sostiene la psicóloga social y experta en víctimas, Sol Yáñez (2016). Estos hombres y mujeres mantuvieron espacios permanentes conjuntos de trabajo por muchos años, entre ellos el “Comité Pro Construcción del Monumento a las víctimas civiles del conflicto armado”, erigido en la ciudad de San Salvador y reconocido nacional e internacionalmente como un bien cultural protegido. También han mantenido activo el “Comité de Trabajo en Memoria Histórica de El Salvador”, que promueve, sobre todo, actividades simbólicas y procesos de recuperación de la memoria así como posicionamientos políticos en rechazo del estado de impunidad. En el pasado trienio, con respaldo de la institución Ombudsman (Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos), estas organizaciones

históricas activaron una Asamblea Nacional de Víctimas, que definió una agenda reivindicativa frente a los diferentes poderes e instituciones del Estado.

Al tiempo que se valoran estas contribuciones que hicieron perdurar las luchas, podemos afirmar que, en lo últimos años, dichas organizaciones fueron perdiendo espacios de incidencia en las políticas públicas, con escasas capacidades para insertarse en agendas más actuales y trabajar articuladamente con visión de largo plazo. Ahora las cosas están cambiando.

Otro de los efectos de la sentencia sobre la amnistía ha sido la cohesión y renovación del movimiento de derechos humanos. Estas nuevas energías han desembocado en la construcción de una agenda de trabajo remozada para las organizaciones, con acciones que buscan superar las diferentes manifestaciones de la impunidad, así como avanzar en procesos de verdad y reparación[25]. Destacan las iniciativas para crear una Comisión Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas[26] y para gestionar una Ley de Reparación Integral a la Asamblea Legislativa del país[27]. En cuanto a la justicia penal, las organiza-

25 El 16 de enero de 2017, durante el acto oficial de conmemoración del 25 aniversario de los Acuerdos de Paz, un colectivo amplio de organizaciones de derechos humanos y grupos de victimas presentaron al Presidente de la República, un pliego de 25 peticiones, relacionadas con las deudas de la paz en materia de memoria, verdad y justicia. Ver https://www.diariocolatino.com/propondran-ley-reconciliacion-reparacion-victimas-del-conflicto/. También ver comunicado y conferencia de prensa a un año de la sentencia sobre la amnistía "Organizaciones vigilantes al cumplimiento de la inconstitucionalidad de la ley de amnistía". FESPAD, 24 de julio de 2017, http://fespad.org.sv/organizaciones-vigilantes-al-cumplimiento-de-la-inconstitucionalidad-de-la-ley-de-amnistia/ https://www.diariocolatino.com/comite-pro-memoria-historica-demanda-investigacion-crimenes-lesa-humanidad/

26 A partir de una propuesta presentada por grupos de derechos humanos y víctimas, y luego de un proceso de dialogo con el gobierno, en agosto de 2017, se aprobó el Decreto Ejecutivo #33 mediante el cual se creó una Comisión Nacional para buscar a las personas que desaparecieron durante la guerra en El Salvador. Esta Comisión, que debe arrancar operaciones en 2018, se espera dé respuesta a los familiares de 10,000 desaparecidos, sobre la suerte que corrieron sus seres queridos. Ver Revista Factum "Los hijos de los desaparecidos de la guerra piden investigar casos", 30 de enero de 2017, http://revistafactum.com/los-hijos-de-los-desaparecidos-en-la-guerra-piden-investigar-casos/. También ver "Finalmente, una Comisión de Búsqueda de personas desaparecidas para El Salvador", 25 de septiembre de 2017, Fundación para el Debido Proceso, http://www.dplf.org/es/news/finalmente-una-comision-de-busqueda-de-personas-desaparecidas-para-el-salvador

27 En agosto del 2017, un grupo amplio de víctimas, iglesias, academia y organizaciones de derechos humanos presentaron ante la Asamblea Legislativa una propuesta de Ley de Reparación Integral, que se construyó mediante un proceso participativo. Esta propuesta de legislación responde a una de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad, y a la sentencia sobre la amnistía, en la cual la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, ordena a la Asamblea Legislativa "considerar las medidas de reparación integral a las víctimas que fueren necesarias para garantizar su satisfacción, compensación y reivindicación". El proyecto propone la creación de un Fondo de Reparación, un registro de víctimas y distintas medidas de reparación simbólicas y materiales, a fin de garantizar la restitución, compensación, rehabilitación, satisfacción y la no repetición. Si bien, en año 2012 se creó un programa de reparaciones a través del Decreto Ejecutivo 204, el mismo ha presentado serias dificultades en su implementación y sus resultados son mínimos, generando frustración y descontento, que se acumula a los daños por las violaciones a derechos humanos sufridas. Adicionalmente, un programa de reparaciones debe tener rango de ley para gozar de más estabilidad en el tiempo y recursos dentro del presupuesto de la nación. Ver Transparencia Activa "Presentan proyecto de Ley de Reparación Integral para víctimas de la guerra", 30 de agosto de 2017, http://www.transparenciaactiva.gob.sv/presentan-proyecto-de-ley-de-reparacion-integral-para-victimas-de-la-guerra. Ver también Contrapunto "Presentan ley para reparación de víctimas del conflicto armado", 1 de septiembre de 2017, http://contrapunto.com.sv/politica/sociedadcivil/presentan-ley-para-reparacion-de-victimas-del-conflicto-armado/4591.

ciones han creado un espacio de articulación y en el mismo han acordado priorizar algunos casos emblemáticos del conflicto armado[28] el litigio estratégico, tanto para combatir la inactividad procesal de fiscales y jueces, así como la ausencia de procedimientos sancionatorios contra los funcionarios que obstruyen la justicia, que apunte al castigo penal, pero que sobretodo ayude a colocar a víctimas y victimarios en el lugar que les corresponde en el imaginario social.

El fallo constitucional ha generado una agenda de trabajo para las organizaciones con acciones que buscan superar las diferentes manifestaciones de la impunidad, desde la inactividad procesal hasta la ausencia de procedimientos sancionatorios contra los funcionarios que obstruyen la justicia.

Desde este movimiento también se están buscando alianzas para comunicar y difundir los procesos judiciales, para lograr incidir políticamente y para el acompañamiento psicosocial, en orden de dar a los esfuerzos de litigio estratégico la integralidad que su naturaleza demanda.

28 Uno de estos casos es el de la masacre de El Mozote, antes referido. Ver Contrapunto "Organizaciones sociales solicitaran reabrir caso El Mozote", 17 de agosto de 2016, http://www.contrapunto.com.sv/sociedad/ddhh/organizaciones-solicitaran-reabrir-caso-de-el-mozote/1458. Ver también, comunicado conjunto "18 miembros de las Fuerzas Armadas son llamados a comparecer por las masacres de El Mozote", Centro Internacional para la Justicia y el Estado de Derecho, https://www.cejil.org/es/18-miembros-fuerzas-armadas-son-llamados-comparecer-masacres-mozote

Palabras finales

Un cuarto de siglo después de la firma de los Acuerdos de Paz, el precio pagado por El Salvador al intentar esconder bajo la mesa los horrores de la guerra civil ha sido elevado: espirales de violencia criminal imparables, una sociedad que entiende la represión como el único camino a seguir, un Estado que responde con más violencia y una clase política empecinada en mantener su *status quo* a toda costa.[29]

El país no debería perder la oportunidad de enfrentar la impunidad que ha brindado la invalidación de la Ley de Amnistía: la apuesta es la justicia penal, ojalá como política pública, una justicia incluyente para las víctimas y aleccionadora contra los máximos responsables.

A ambos bandos les preocupa que la reapertura de los casos alcance a las élites económicas y políticas, lo cual acarrearía consecuencias impredecibles. Son muchas las voces dominantes que han instado a las autoridades a enfocarse de manera prioritaria en los problemas actuales de las luchas entre pandillas, la extorsión generalizada y la gran corrupción por sobre los casos derivados del conflicto armado, que ya duran más de treinta años. Sin embargo, los mecanismos de horror que utilizan las organizaciones criminales actuales, la insuficiente

29 Para mayor información sobre la situación actual en El Salvador en relación con la seguridad pública ver, "Mano Dura, The Politics of Gang Control in El Salvador, Wolf, Sonya, enero de 2017.

investigación de las estructuras responsables y la falta de atención a las víctimas son, en parte, una herencia de los asuntos pendientes desde el conflicto armado. La impunidad por los delitos del pasado favorece la impunidad de ahora. Si se aborda la primera, será más sencillo atacar la segunda. Por lo menos esa es la esperanza que alienta a seguir.

A lo largo de estos 25 años, cualquier intento de hablar de la violencia política y sus impactos se ha sido visto como una maniobra para legitimar o, en su caso, desacreditar a alguno de los dos grupos políticos dominantes, la izquierda o la derecha. Así se bloqueaba el siquiera plantear los problemas, y más aun, buscar soluciones. En esa moldura parecía no existir un espacio para quien no fuera actor partidario; las víctimas se quedaron sin un sitio en el discurso público, en la memoria colectiva que ahora empieza a recuperarse.

Antes de poder pasar la página del conflicto armado y su legado, se debe mirar hacia atrás para tomar conciencia y lecciones. El pasado tiene que volver a su puesto, un puesto de reconocimiento y no de negación. Un lugar donde se honre a los muertos, se busque a quienes desaparecieron y se valore el esfuerzo de quienes los buscan. Donde se tache a los perpetradores y se anime la no repetición. El Salvador aún está a tiempo.

Referencias bibliográficas

Cuéllar, B.
2007. El Salvador. En K. Salazar & T. Antkowiak (Eds.), *Victims Unsilenced: The Inter-American Human Rights System and Transitional Justice in Latin America* (pp. 33-71). Washington: Fundación para el Debido Proceso.

López, R., Quinteros, C. & Ramos, C.
2015. *State Reform after the Peace Accords: Negotiating and Implementing an Inclusive Political Settlement in El Salvador.* Bergohf Foundation. Recuperado de: http://www.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Other_Resources/IPS/Paper-1-El-Salvador-english-layout-final.pdf

Medellín, X.
2009. *Digesto de jurisprudencia latinoamericana sobre crímenes de derecho internacional.* Fundación para el Debido Proceso. Recuperado de: http://www.dplf.org/sites/default/files/1271715939_0.pdf

Naciones Unidas
1993. *De la locura a la esperanza: La Guerra de 12 años en El Salvador: Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador*, cap. IV, "Casos y patrones de la violencia". Recuperado de: http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/elsalvador/Casos-y-Patrones-de-la-violencia-C-D.pdf

Naciones Unidas. Comité de Derechos Humanos
2003. Agosto 22. *Observaciones Finales, El Salvador.* Doc. CCPR/C/79/Add.34, 18 de abril de 1994, Comité de Derechos Humanos, Observaciones Finales, El Salvador, Doc. CCPR/CO/78/SLV.

2007, Octubre 26. *Informe del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o nvoluntarias, Misión El Salvador*, U.N. Doc. A/ HRC/7/2/Add.2.

2010, Noviembre 18. *Observaciones Finales, El Salvador.* Doc. CCPR/C/SLV/CO/6.

2009, Diciembre 9. *Observaciones Finales del Comité contra la Tortura respecto a El Salvador,* U.N. Doc. CAT/C/SLV/CO/2.

Ribera, R.
1994. El Salvador: La negociación del acuerdo de paz ¿Un modelo para el mundo? *En Realidad*, Número 37, (enero-febrero de 1994): 89-134. Recuperado de: http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e2da01f8b2eeelsalvadorlanegociacion.

Roht-Arriaza, N.
2016, Agosto 3. *Tras la invalidación de la Ley de Amnistía por la Corte Suprema de Justicia de El Salvador: ¿vienen investigaciones penales?* Recuperado de https://dplfblog.com/category/naomi-roht-arriaza/

Yáñez, S.
2016. *De la locura a la impunidad: la pendiente en El Salvador.* Recuperado de: https://dplfblog.com/2016/07/07/de-la-locura-a-la-impunidad-la-paz-pendiente-en-el-salvador/

Wolf, S.
2017. *Mano Dura, The Politics of Gang Control in El Salvador.* Texas: Texas University Press.

Leonor Arteaga Rubio - *larteaga@dplf.org*

Leonor Arteaga es la Oficial Sénior del Programa de impunidad y graves violaciones de derechos humanos de la Fundación para el Debido Proceso (DPLF, por sus siglas en inglés), donde lidera iniciativas de cabildeo, asistencia técnica, monitoreo y análisis de situaciones relaciona-das con violaciones graves de derechos humanos en la región. Es abogada salvadoreña con veinte años de experiencia en el campo de los derechos humanos, tanto desde la sociedad civil como servidora pública. Antes de formar parte de DPLF, se desempeñó como Procuradora Adjunta de la Niñez y Juventud en la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos y previamente, en la Asociación Pro-Búsqueda de Niñas y Niños Desaparecidos, organización dedicada a la búsqueda de verdad y justicia para las víctimas del conflicto armado interno de El Salvador, en la cual acompañó a víctimas y familiares y litigó casos de desapariciones forzadas en el sistema nacional e interamericano.



JUANA
BAUTISTA
POR
ELLA
ELL
CELEST
SEBA
CONSTRA


DEMETR
ANGUL
AROTIN

MUESTRAS TEMPORALES

ISSN: 2523-112X

Memorias del bosque humano: Historias abismales de violencia colonial durante la época del caucho

Memories of the Human Forest. Abyssal Histories of Colonial Violence During the Rubber Boom

Wilton Martínez Carlevarino

RESUMEN

La época del caucho en la Amazonía representa uno de los grandes retornos a la escena primordial peruana en el siglo XX y, quizá por ello, es tan olvidado. Este artículo revisita las atrocidades cometidas por los caucheros en la región del Putumayo a través de una selección de testimonios orales, escritos, fílmicos y museográficos. Se analizan las estrategias usadas por los caucheros y el Estado para invisibilizar la memoria indígena y normalizar la violencia colonial en la historia oficial. También se discuten las contramemorias y rupturas de la posgeneración indígena, sus estrategias de resistencia cultural y propuestas de reconstrucción mitopoética e histórica. A la luz del análisis y de la experiencia del autor en la producción del documental etnohistórico *Historias del caucho en la Amazonía peruana* y la curaduría de la muestra *Memorias del caucho/ Revelaciones del bosque humano*, se reflexiona acerca de la necesidad de historizar las memorias indígenas mediante estrategias pedagógicas, conmemorativas y de justicia, vías indispensables para sanar el recuerdo y responder al llamado del futuro.

Palabras clave: Memoria(s) / Posmemoria / Caucho / Pueblos indígenas / Derechos Humanos / Pedagogía de la memoria / Antropología visual / Poscolonialismo / Amazonía / Perú

ABSTRACT

The Amazonian rubber boom period represents one of the great returns to the Peruvian primordial scene in the twentieth century. This article revisits the atrocities committed by the rubber barons in the Putumayo region through a selection of oral, written, filmic, and museographic testimonies. It examines the strategies used by the caucheros and the Peruvian State to silence indigenous memory and normalize postcolonial violence. It also analyzes the postgeneration's counter-memories and ruptures, their cultural resistance strategies,and their historical and mythopoetic reconstruction projects. In light of this analysis and the author's experience producing the ethnohistorical documentary Historias del caucho en la Amazonía peruana *and curating the exhibit* Memorias del caucho/Revelaciones del bosque humano, *the article reflects on the need to historicize indigenous memories through pedagogical, commemorative and justice strategies, vital ways to heal the past and to respond to the call of the future.*

Keywords: Memory(ies) / Rubber boom / Indigenous peoples / Human Rights / Pedagogy of memory / Visual anthropology / Poscolonialism / Amazon / Peru.

Memorias abismales de dos catástrofes poscoloniales

Pocos países como el Perú tienen una escena primordial tan precisa y a la vez tan confusa. Desnuda y velada al mismo tiempo. Minuciosamente descrita por cronistas y, tal vez por eso mismo, envuelta en mitos y malentendidos que se acumulan a través de generaciones.
Carlos Iván Degregori (1991, p.10)

Y, sin embargo, no tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello.
Paul Ricoeur (2004, p. 23)

La memoria otorga memorabilidad a las imágenes al agregarles un sentido de teporalidad que las hace más "reales". Pero la realidad histórica es solo una cubierta de la profundidad del alma.
James Hillman (1983, p. 41)

Recordar episodios catastróficos de nuestro pasado es siempre difícil y doloroso. Preferimos olvidar, suprimir o negar esas experiencias porque cuestionan nuestra propia capacidad para haber cometido actos destructivos o porque el daño causado simplemente nos resulta intolerable. Vivimos un proceso de disociación donde las partes más sanas de nuestra psiquis niegan el recuerdo doloroso y las más destructivas se refugian en los rincones del inconsciente hasta que algún descuido les permita emerger nuevamente. Si no enfrentamos la experiencia traumática y la procesamos adecuadamente, lo más probable es que volvamos a repetir la misma historia.

Lo mismo ocurre a nivel colectivo cuando, como nación o país, vivimos episodios abyectos, guerras internas, genocidios u otras experiencias catastróficas que causan gran sufrimiento colectivo. La negación de ellas se convierte en la tarea de partidos políticos, gobiernos, instituciones o grupos de interés hegemónicos, de tal manera que el sufrimiento no solo es negado, sino que además se puede llegar a normalizar y legitimar, reproduciéndose cotidianamente con diferentes grados de intensidad. En el Perú, este patrón de negación y repetición se remonta a la escena primordial[1] de la Conquista. Según Hernández (2000) la experiencia traumática de violencia física y epistémica produjo una profunda división en la sociedad y la consiguiente dificultad para representar lo acaecido: "El hecho traumático no pudo ser registrado como un acontecimiento histórico: reprimido, quedaba como núcleo conflictivo; de ahí la posibilidad de su reactivación" (p.48). Este fue el trauma fundante y la fundación traumática del orden colonial que normalizó un "mundo maniqueo", escindido (Fanon, 1994), y un sistema violento de explotación y opresión racista, justificado como una gran tarea "civilizatoria".

1 En teoría poscolonial, la experiencia traumática y pulsiones asociadas a la violación cultural se condensan en la construcción del sujeto poscolonial como presencia y ausencia, escindido entre el deseo de retorno al origen puro y el rechazo de su propia imagen fetichizada como el otro del colonizador (Bhabha, 1994).

El legado subsiste hasta hoy en forma de prácticas y mentalidades que conforman un sistema de colonialismo interno. Como señala Boaventura Santos (2010b), "el colonialismo interno no es solo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades (pp.14-15). Más aún, nuestro sistema social contemporáneo está estructurado sobre la base de una oportuna convivencia de sociedades metropolitanas y territorios coloniales. Esta convivencia se sostiene por lo que Santos (2010a) denomina el "pensamiento abismal" de la modernidad occidental: un sistema de distinciones visibles e invisibles de identidad y alteridad, hegemonía y subalternidad:

> Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de "este lado de la línea" y el universo del "otro lado de la línea". La división es tal que que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. (pp. 11-12)

De acuerdo a estas líneas abismales, la cultura moderna se construye y se visibiliza a sí misma en base a epistemes universalistas y paradigmas sociopolíticos de progreso, regulación y emancipación social, pero esto solo es posible en la medida en que los territorios coloniales y su lógica de apropiación y violencia son invisibilizados, negados y excluidos. Aunque *invisibilizado*, el orden colonial interno y su legado histórico siguen configurando gran parte de nuestra identidad colectiva y el devenir de la vida social. Cotidianamente, seguimos viviendo experiencias de violencia colonial y conflictividad social de impacto leve o moderado, dependiendo de dónde y cómo estemos situados en la sociedad.[2]

Pero el impulso destructivo reprimido emerge periódicamente con su fuerza original y volvemos a vivir experiencias traumáticas de alto impacto que reactualizan la escena primordial fundante. En el Perú del siglo XX hemos tenido al menos dos episodios emblemáticos de violencia poscolonial, siendo el más reciente el conflicto armado[3] entre los grupos Sendero Luminoso y MRTA y las Fuerzas Armadas durante los años

2 En su informe de 2012, la Defensoría del Pueblo reportó un total de 229 conflictos sociales en el país, en su mayor parte relacionados a problemas socioambientales (41.7%) y de gobernabilidad (28%). Los más violentos y duraderos de estos conflictos son aquellos donde las causas inmediatas se articulan con causas estructurales (p.38).

3 El término usado para denominar el evento sigue siendo tema de agudos debates. Algunos de los posibles nombres incluyen "conflicto armado interno", "época del terrorismo", "guerra interna", "conflicto interno", "guerra civil", "guerra popular", "guerrilla", entre otros.

1980-2000.[4] El otro episodio ocurrió durante el llamado "boom del caucho" de fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuyo balance estimado podría superar los 30.000 muertos, aparte de otros miles de desplazados, torturados y desaparecidos[5]. La casi totalidad de las víctimas incluyó a pueblos originarios amazónicos que fueron sujeto de las terribles atrocidades cometidas por los caucheros, incluyendo un régimen de esclavización, formas de explotación extrema, castigos, torturas y asesinatos masivos indiscriminados. Ciertamente, cada caso es único pero lo que los une es el rol central que tuvo el orden colonial interno, su lógica de apropiación y violencia étnico-racial, tanto en su origen como en su desarrollo y resolución. Por ejemplo, durante el conflicto armado de fin de siglo, la línea abismal no solo fue trazada por el gobierno y las Fuerzas Armadas, sino también por Sendero Luminoso: "La autoridad que se autoasignaban los jerarcas derivaba –perversamente– de la combinación de sentimientos de superioridad racial e intelectual, la primera silenciada en un rigidísimo léxico 'clasista'. A pesar de que 'el Partido' hizo pasar a la clandestinidad a las categorías raciales, el racismo totalitario fue un componente importante de la actividad de Sendero Luminoso" (De la Cadena, 1999, p. 72).

El proceso de reconstrucción y reconocimiento de los hechos ocurridos difiere sustancialmente para cada conflicto, aunque también se pueden trazar paralelos. Tras el conflicto armado de fines de siglo se pudo reconstruir gran parte de la historia y la memoria colectiva gracias a la labor desarrollada por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), la cual incluyó la investigación y recolección de testimonios de 1985 personas, veintiún audiencias con víctimas de la violencia y la elaboración de su Informe Final (2003). También se logró reconocer, recuperar y preservar la memoria de lo ocurrido mediante muestras e instalaciones conmemorativas *(Yuyanapaq: para recordar, El ojo que llora)*, el establecimiento de museos regionales (Casa de la Memoria *Yuyana Wasi,* Museo de la Memoria de Ayacucho) y del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) de Lima. Asimismo, se consiguió que el Estado cumpliera en el año 2016 con el abono de reparaciones monetarias a víctimas de la violencia.[6] Aunque todo el proceso ha sido

4 En su Informe Final (2003), la Comisión de la Verdad y Reconciliación estimó el total de muertos y desaparecidos en 69.280 personas, mientras que la cifra oficial del Registro Único de Víctimas (RUV), calculada hasta 2015, es de 31.972 muertos, heridos y desaparecidos, sin incluir cifras de los grupos terroristas.

5 Nunca se sabrá el número exacto y los estimados son aún son más difíciles de calcular por la distancia temporal y la falta de registros. Tan solo en la región norte del Putumayo, el juez Rómulo Paredes (2009) y John Brown (Molano-Campuzano, 1972), capataz de Arana, estimaron el número de muertos en 40.000, mientras que Gasché, Pineda, Casement y otros calculan que fueron alrededor de 30,000. Los pobladores indígenas estiman que fueron mucho más.

6 El 14 de diciembre de 2016, el diario oficial *El Peruano* publicó una resolución mediante la cual se dispone que el Ministerio de Justicia desembolse el monto de S/.1 815 923,44 (US$534.095) a 232 víctimas de la violencia, incluyendo a civiles, militares y policías.

sumamente complejo, tortuoso y preñado de conflictos y controversias ideológicas y políticas –agudizados por el hecho de que el Estado fue uno de los protagonistas de la violencia–, se ha logrado construir una historia oficial del conflicto armado de 1980-2000.

En el caso de las atrocidades cometidas durante el auge gomero, no existe una "historia oficial" de los hechos, aparte de referencias a los beneficios económicos que trajo al país la exportación del caucho. Más bien lo que ha habido de parte del Estado, hasta muy recientemente, es una estrategia de silenciamiento y olvido consciente de los crímenes cometidos. El proceso de reconstrucción histórica ha estado en manos de investigadores independientes (e.g. Bonilla, 1974, 1993; Chaumcil, 2009: Chirif, 2004, 2005; Gasché, 1982, 1983; Lagos, 2005; Pennano, 1988; Santos y Barclay, 2002: Taussig, 2002). En las últimas décadas, esta labor ha ido creciendo incluso más con la presencia de migrantes indígenas de tercera y cuarta generación en Lima y otras ciudades, quienes no solamente tienen testimonios orales que transmitir, sino además un creciente *corpus* de obras pictóricas que narran visualmente sus memorias (e.g., Belaunde, 2008; Cornejo e Yllia, 2009; Cortés, 2015; Yllia, 2009). El trabajo de producción documental y museográfica que analizamos en este artículo se inserta dentro de este nuevo esfuerzo colectivo, –que también ha sido acogido por el Estado–, por recuperar un pasado que se resiste a seguir siendo ignorado.

El paralelo trazado entre ambos cataclismos poscoloniales es oportuno pues ayuda a poner en perspectiva la matriz de violencia colonial que las une, además de resaltar sus diferencias en los procesos de reconstrucción histórica y adopción de medidas socio-jurídicas de reparación. Aunque las memorias son "proyectos sociales en construcción" (Stern, 2012, p.99) y los acuerdos y pactos sociales pueden ser reinterpretados y hasta ignorados en nuevas coyunturas políticas, su anclaje en estructuras simbólicas y materiales hace más difícil borrarlas por completo de la memoria colectiva. Pese a que ningún caso de violencia masiva se puede terminar de "resolver" por completo, las implicaciones de lo contrario son evidentes en el caso de las atrocidades ocurridas durante el auge gomero.

> Qué importante hubiera sido que todos los peruanos conocieran las memorias del caucho. Si este fuera el caso, es muy probable que la insurrección senderista hubiera tenido un desarrollo menos sangriento. Pero en el Perú es difícil aprender, de manera que, en la represión del terrorismo de la década de 1980 volvieron a actuar los estereotipos racistas en torno a la insignificancia de las vidas indígenas (Portocarrero, 2017, 11-21).

Es desde el marco conceptual de la memoria que abordaré la historia del caucho. Mi interés está guiado por cuatro enfoques teóricos que serán desarrollados en las siguientes

secciones: en primer lugar, la memoria tiene una dimensión constitutiva y plural que expresa y refleja, de manera más persuasiva e invocadora que la historia, nuestras identidades individuales y colectivas, quiénes somos, de dónde venimos y adónde vamos (Halbwachs, 2004). El lenguaje testimonial evoca experiencias subjetivas e invita a un nivel de comunicación intersubjetiva con el oyente/observador/lector que puede despertar identificación y empatía, así como diferencias y conflictos de identidades, memorias y contra-memorias: "Es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad [...] siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas, en la resistencia, en el mundo privado, en las 'catacumbas'" (Jelin, 2002, p.21). Sin embargo, el diálogo de memorias también puede producir un mayor entendimiento intra e intercultural, involucrando un conocimiento mutuo orientado a lo que Santos (2014) llama la "ecología de saberes", la cual "enfrenta la lógica del monocultivo del saber científico y del rigor identificando otros conocimientos y otros criterios de rigor y validez que operan de forma creíble en las prácticas sociales" (p.188). Desde esta perspectiva, la invocación de las memorias indígenas, trágicamente silenciadas por la historia oficial, responde a su necesidad histórica de ser escuchadas y reconocidas, de formar parte del diálogo de saberes del país y desde allí contribuir a un mejor entendimiento y aprendizaje intercultural.

Al igual que las identidades, las memorias son procesos inacabados y en construcción que se constituyen en la intersección de una "temporalidad compleja", en la que conviven la experiencia del pasado, el presente y el futuro (Jelin, 2002). Los recuerdos siempre son actualizados en el presente, el cual está constantemente siendo reconfigurado y reinterpretado de acuerdo a nuevas experiencias y al horizonte de expectativas del futuro. Esto significa que los acontecimientos de inicios del siglo XX "sucedieron definitivamente, pero las experiencias basadas en ellos pueden modificarse con el paso del tiempo. Las experiencias se superponen, se impregnan unas de otras. Aún más, nuevas esperanzas o desengaños, nuevas expectativas, abren brechas y repercuten en ellas" (Koselleck, 1993, p.341). Asimismo, las memorias también están impregnadas de una espacialidad compleja, configurada por los diversos contextos en los que discurren y se construyen. No es lo mismo recordar las atrocidades del caucho en Iquitos a mediados de 1950, cuando era casi imposible siquiera mencionarlas, que hacerlo hoy en una conmemoración oficial en el Lugar de la Memoria en Lima, cuando existe un apremio por recuperar memorias olvidadas de la Amazonía. Esta complejidad espacio-temporal les otorga diversos grados de visibilidad y fuerza que pueden transformarlas de memorias "débiles" en memorias "fuertes" (Traverso, 2006) y así ampliar su horizonte de posibilidades presentes y futuras.

Aunque la memoria ha estado tradicionalmente asociada al testimonio oral, luego transferido al texto escrito, su articulación como recuerdo o rememoración está íntimamente ligada a la imagen y al registro visual, así como también a otros registros sensoriales: "El espacio ocupado por las imágenes es uno de los lugares privilegiados por la memoria" (Paredes, 2014, p.55). La nobleza de la imagen memorial, sin embargo, ha venido siendo desvirtuada y reemplazada por la materialidad visual de la memoria, la cual ha cobrado una fuerza inusitada debido a la centralidad de sus dos componentes: la primacía de la cultura visual en la sociedad de consumo y la emergencia de la memoria como preocupación cultural a nivel global[7]. Como señalan Huyssen (2001) y otros (e.g., Jameson, 1983; Tyler, 1986; Feld y Stites Mor, 2009), si la cultura modernista estuvo impulsada por la categoría de futuro, la cultura posmoderna ha colocado el pasado y la memoria como preocupación central de las sociedades occidentales, lo cual hace incluso más patente el riesgo de "banalizar" o "sacralizar" la memoria (Todorov, 2000). No obstante, "el tema no es si olvidar o recordar sino más bien cómo recordar y cómo manejar las representaciones del pasado recordado" (Huyssen, 2001, p.84). Así, el desafío consiste no solo en evitar los posibles abusos de las memorias del caucho, sino en reapropiar los medios disponibles (visuales, orales, pictóricos, textuales, virtuales, museográficos) como partes de una estrategia transmedial orientada hacia una "pedagogía de la memoria" y a la formación de una "ciudadanía memorial" (Osorio y Rubio, 2006).

Si el lenguaje testimonial es el punto de inicio hacia el reconocimiento y recuperación de la memoria, este proceso debe llevarla eventualmente a la esfera pública y, por ende, a su *historización*. Esto no significa que la memoria popular sucumba a su relación de "bilingüismo jerárquico" con la escritura y el idioma oficial de la historia (Bloch, 2010). Si bien la memoria pretende singularizar la historia en busca de autenticidad y fidelidad, la historia, en pos de veracidad y de relatos más generales, corre el riesgo de convertirse en la orgullosa memoria oficial que obstaculiza el testimonio y silencia "otras" memorias (Joudart, 2007). El desafío es entonces que historia y memoria se encuentren en el punto donde "se reconcilian los dos sentidos más importantes del término 'historia': no es posible 'hacer Historia' sin 'hacer historia'" (Ricoeur, 1999, p.52). Esta relación de interdependencia y complementariedad refuerza el proyecto de historizar la memoria pues este requiere de una historiografía crítica y autorreflexiva que contribuya a restaurar y legitimar la verdad de los hechos relatados. Finalmente,

7 Candau describe este fenómeno como "una compulsión de la memoria, un 'mnemotropismo', que [...] se expresa de diversas maneras: frenesí por el patrimonio, conmemoraciones, entusiasmo por las genealogías, retrospección generalizada, búsquedas múltiples de los orígenes o de las 'raíces', éxitos editoriales de las biografías y de los relatos de vida, reminiscencia o invención de muchas tradiciones" (2006, p. 6).

la restauración de memorias traumáticas se relaciona a otra estrategia fundamental para su historización: el diseño y formulación de políticas públicas orientadas a la justicia, la reparación y la conmemoración de la memoria. En el caso de las memorias del caucho, suprimidas y silenciadas durante más de un siglo por la historia oficial, esta es una tarea impostergable para el Estado, la sociedad civil y todo "emprendedor de la memoria" (González y Pagès, 2014) comprometido con restaurar la verdad y la justicia como únicas formas de sanar la memoria y liberar el futuro no solo de las víctimas directas, si no también de todo el país.

Memorias letradas y espacios de muerte

El llamado "boom del caucho" de fines del siglo XIX y comienzos del XX fue generado por la demanda internacional de gomas silvestres (caucho, jebe, shiringa) y atrajo a la región amazónica a miles de "caucheros" que se dedicaron a la extracción utilizando mano de obra indígena. En la zona sur, las áreas de extracción comprendieron las cuencas del alto Ucayali y de los ríos Urubamba y Madre de Dios, donde destacaron las actividades de Carlos Fermín Fitzcarrald y la empresa The Tambopata Rubber Sindicate Limited. En la zona norte, el área principal de extracción fue la comprendida entre los ríos Putumayo y Caquetá, territorio que hoy le pertenece a Colombia pero que en ese entonces estaba en disputa con el Perú. Fue allí donde se extrajo la mayor cantidad de gomas y donde operó la Peruvian Amazon Company[8] (PAC), empresa de Julio César Arana, un comerciante de sombreros de Rioja que en poco tiempo llegó a ser el más poderoso de los "barones del caucho" y el hombre más rico del Perú. En ambas zonas se emplearon las mismas tácticas de reclutamiento de mano de obra que iban desde la persuasión forzada, el sistema de "habilitación" o endeudamiento y las "correrías" o ataques a comunidades. En ambos casos, el régimen de trabajo derivó en la esclavización y venta de indígenas, imposición de cuotas y un sistema disciplinario que incluyó castigos, torturas y asesinatos indiscriminados que resultaron en la muerte de miles de indígenas. Aquí nos enfocaremos en el caso de la zona norte, pues fue allí donde se produjeron los mayores impactos económicos, demográficos y humanitarios que dejaron un saldo de alrededor de 30.000 víctimas, y que, por tanto, se puede considerar como la memoria más emblemática de la época del caucho. Como sostiene Gray (2005), el caso del Putumayo es además el más documentado de todos los casos de violaciones de los derechos humanos a indígenas.

8 En 1908 Arana funda en Londres la Peruvian Amazon Rubber Company Ltd. (luego llamada Peruvian Amazon Company) con accionistas británicos y un capital de un millón de libras esterlinas. Esta fue una estrategia que le sirvió a Arana para proteger sus intereses económicos ya que, estando el territorio donde operaba en disputa territorial con Colombia, sus intereses estaban respaldados por el mercado de valores británico.

A continuación, algunas de las primeras memorias de los "espacios de muerte" (Taussig, 2002), en los que devinieron las estaciones caucheras del Putumayo, escenario aterrador de crueldad y violencia colonial extrema, imágenes delirantes y experiencias traumáticas de una escena priordial fundante y fundacional de la Amazonía poscolonial. Los relatos de testigos presenciales que incluimos usan modalidades y géneros discursivos como cartas, reportajes periodísticos, crónicas de viaje, reportes de entrevistas e informes oficiales.

> Fue a sangre fría y sus cuerpos fueron devorados por los perros. Vio cómo sucedía y cómo los perros se comían los cadáveres. Sobre los prisioneros muertos de hambre en el cepo dice que era algo común. Más de una vez había visto cómo sus cuerpos hediondos permanecían en el cepo lado a lado con los prisioneros. Sobre la declaración de Caporo sobre el jefe indio que fue quemado en vida delante de su esposa y sus dos hijos, Leavine dice que se acuerda y que estaba presente cuando le cortaron la cabeza a la esposa y cuando los niños fueron desmembrados y sus cuerpos lanzados al fuego. También se acuerda del caso contado por Caporo sobre una mujer india a quien Normand cortó en pedazos porque se había negado a vivir con uno de sus empleados como él le había ordenado. Fue testigo ocular cuando quemaron a la mujer envuelta en una bandera peruana empapada en kerosene y cuando le dispararon después (Notas de la Declaración No. 18 de Westerman Leavine recogida en 1910, en Casement, 2011, p.197).

> El indio en cuestión se había escapado del trabajo del caucho pero había sido capturado y traído prisionero [...]. Fonseca se acercó al cepo con un palo con una porra en un extremo mucho más grande que el mango del palo. Puso una de sus piernas contra la pierna suelta del indio y la estiró, apartándola de la pierna atrapada. Entonces apartó el "fono" del hombre, el tapa-rabo hecho de corteza batida, dejándolo desnudo y lo golpeó muchas veces con la porra sobre sus partes expuestas. Las aplastó totalmente y el hombre murió al poco tiempo (Notas de la Declaración No. 13 de James Chase recogida en 1910, en Casement, 2012, pp.162-163).

Westerman Leavine, joven barbadense de 20 años, fue testigo y además forzado a participar de los horrores que relata. Al momento de ser entrevistado por Roger Casement en 1910, ya tenía seis años trabajando como capataz en la estación cauchera de Matanzas bajo las órdenes de Armando Normand, el más sanguinario de los empleados de Arana, quien además intentó chantajearlo para que no presente su testimonio (Casement, 2011, p.93). Al igual que Leavine, James Chase y otros veintiocho entrevistados por Casement

fueron reclutados en Barbados como capataces de la "Casa Arana" cinco o seis años antes de dar sus testimonios; muchos de ellos también fueron forzados a cometer atrocidades, hicieron sus declaraciones bajo intenso escrutinio y presión de los caucheros, y finalmente lograron huir del infierno que les tocó vivir bajo la protección de Casement. Sus testimonios hacen eco de las denuncias que presentó el periodista Benjamín Saldaña Rocca tres años antes.

> Miguel Flores, otra de las hienas del Putumayo, cometió tantos asesinatos en hombres, mujeres, ancianos y niños que Víctor Macedo, temeroso de que se despoblara aquella sección y de que llegara a Iquitos la noticia, ordenó al malvado Flores que no matase tanto indio en sus orgías, sino únicamente cuando dejaran de entregar caucho y entonces reformado Flores por el mandato superior, solo mató en dos meses cuarenta y tantos indios; pero en cambio las flajelaciones [sic] eran continuas y las mutilaciones horrorosas. Se cortaban dedos, brazos, piernas, orejas, habían castraciones, etc. (Saldaña Rocca, La Sanción, 7 de octubre de 1907).

Saldaña Rocca fue el primero en alzar la voz de alarma en Iquitos, desde sus diarios *La Sanción* y *La Felpa*, donde publicó reportes basados en testimonios de ex-empleados. Presentó además denuncias penales contra el mismo Arana en 1907 y sus reportes fueron publicados en *La Prensa* de Lima ese mismo año. Pero el terror también tocó su puerta, fue acosado y recibió amenazas de muerte que lo llevaron a huir de Iquitos. Sus denuncias "movieron al gobierno peruano a llevar a cabo una investigación, aunque más no fuera para salvar las apariencias. Julio César Arana, desde Londres, había movido magistralmente los hilos en esferas peruanas, y lo seguiría haciendo en años posteriores: no había sector político, periodístico o gubernamental adonde no llegara su mano dadivosa" (Lagos, 2005, p. 146). Si las pesquisas legales lograron alguna resonancia en el país, fue gracias al coraje de autoridades como los jueces Carlos A. Valcárcel y Rómulo Paredes.

> Cinco hecatombes principales, fuera de muchos crímenes aislados, llaman a primera vista la atención: la de los ocainas en La Chorrera (20 indios flagelados, asesinados y quemados vivos, fs 186 y fs.189 del expediente sobre el particular); la de los puinesas y renicuesas [sic] en la otra banda de La Chorrera (30 indios muertos a machete, fs.189 y f.s.195 del mismo expediente); la de los boras (más de 100 indios asesinados en sus chozas al otro lado del Cahuinarí, frente a la sección de Santa Catalina); y, por último, contra 35 indios de las cercanías del Pamá, decapitados en una sola noche (Rómulo Paredes, Informe al prefecto de Loreto, 1911, en Paredes, 2009, p. 120).

En su informe, el juez Paredes da cuenta de las "hecatombes" que registró en base a entrevistas con empleados e indígenas durante su visita al Putumayo en 1911, cuando la intensidad de las atrocidades ya había disminuido[9]. Su testimonio fue archivado y no se conoció en el Perú hasta su reciente publicación en el año 2009. Paredes llegó a ordenar el arresto de 237 personas, incluyendo al mismo Arana y a su cuñado y gerente en Iquitos, Pablo Zumaeta. Sin embargo, solo nueve personas de rangos menores fueron arrestadas y Valcárcel fue cesado por la Corte Suprema de Iquitos, en octubre de 1911 (Gray, 2005, p.23). Así, el totalitarismo abismal triunfó en el país, logrando suprimir indefinidamente las denuncias.

> Lo único que he sacado de mi actuación como juez de Iquitos han sido cuatro juicios criminales, siendo curioso que estos juicios se me han iniciado después que libré órdenes de prisión contra los directores peruanos de la "Peruvian Amazon Company", y no por acusación de ningún particular, sino de la Corte de Iquitos (Carlos Valcárcel, 1915, en Valcárcel, 2004, pp.85, 88).

Sin embargo, las cosas cambiaron cuando las denuncias de Saldaña trascendieron las fronteras nacionales. Esto empezó gracias a la llegada fortuita en 1907 del ingeniero estadounidense Walter Hardenburg al territorio controlado por la Peruvian Amazon Company (PAC), donde presenció algunas atrocidades, fue retenido por empleados de Arana, amenazado de muerte y eventualmente liberado. Ya en Iquitos, Hardenburg se enteró de las denuncias hechas por Saldaña y se dedicó a verificarlas y ampliarlas en base a testimonios que recogió de numerosos testigos y ex-empleados de la PAC (Lagos, 2005). Luego viaja a Inglaterra y denuncia los crímenes ante la Sociedad Antiesclavista, publica una serie de artículos en la revista británica *Truth* y, eventualmente, su libro titulado *The Putumayo: The Devil's Paradise* en 1912. Sus memorias, escritas a manera de crónicas de viaje y denuncias personales, desataron un escándalo internacional que llevaron al Parlamento británico a tomar acción[10] y, en 1910, a enviar al cónsul Roger Casement al Putumayo para investigar las denuncias.

¿Cómo rememorar el horror colonial desde la abismal distancia del norte?

> Eran unos cincuenta o sesenta de estos desafortunados, tan debilitados y llenos de cicatrices que algunos no podían ni caminar. Era lamentable ver a estos pobres indios, desnudos, sus huesos

9 Paredes escribe en su informe: "Las verdaderas hecatombes, las horribles matanzas de indios alcanzan hasta 1906, época en que recrudecieron de una manera espantosa. Desde 1907 se atenuaron un poco, aunque siempre se asesinaba y flagelaba, continuando el decrecimiento de la criminalidad hasta mi llegada al Putumayo, el 26 de marzo de 1911" (1911/2009, p.137).

10 Esto se justificó debido a que la PAC estaba registrada en Inglaterra y entre sus empleados figuraban cerca de 200 capataces barbadenses que en ese tiempo eran considerados súbditos de la Corona británica.

> sobresaliendo debajo de la piel y todos llevando la infame "marca de Arana", subiendo a duras penas una cuesta, llevando sobre sus espaldas, dobladas por el enorme peso, la mercadería para consumo de sus miserables opresores. Ocasionalmente, una de estas desgraciadas víctimas de la "civilización" peruana caía bajo el peso de su carga y era pateado por su brutal "jefe" para que se levante y continúe su dura labor (Hardenburg, 1912, pp.79-180 [traducción propia]).

> Al principio, el indio, quien más correctamente debería ser llamado "un niño crecido", estaba feliz de tener un hombre blanco asentado en la vecindad con artículos atractivos que ofrecer; y traer caucho para ser intercambiado por estas tentadoras bagatelas parecía cosa fácil. Además, el indio es por naturaleza dócil y obediente. Su debilidad de carácter y docilidad de temperamento no tienen cómo encarar la habilidad de dominación de las personas con sangre europea en las venas. (Roger Casement, carta No. 8 a Sir Edward Grey, 31 de enero de 1911, en Casement, 2011, p.51).

Las dramáticas memorias de Hardenburg nos invitan a presenciar las vejaciones que describe, a sentir su compasión por las víctimas y su profunda indignación ante la barbarie peruana –la falsa "civilización"–. Representan una potente denuncia humanitaria enunciada desde la modernidad liberal estadounidense y su ineludible inconsciente político (Jameson, 1983), marcado por similares atrocidades cometidas contra su propia población indígena. Por su parte, Casement describe analíticamente a los indígenas como "niños crecidos" que se sometieron a relaciones de esclavitud sin darse cuenta, criaturas inocentes ante los amos caucheros con "sangre europea en las venas"[11]. Ambos testimonios están conscientemente bien intencionados en su denuncia política del salvajismo de los civilizados del norte; ambos se complementan como discursos inscritos en el paradigma modernista emancipatorio basado en el control racional y la regulación social (Santos, 2010a) y, quizás por eso mismo, lograron detener, si no frenar, la barbarie: luego de un año de investigaciones, audiencias y deliberaciones, en 1911 el Parlamento británico ordenó la liquidación de la PAC.

Más allá de sus efectos reales, el impacto de los discursos de Hardenburg y Casement se

11 En la privacidad de su diario personal, Casement supo distinguir claramente entre los diferentes colonizadores europeos: "Es horroroso pensar en todo el dolor gratuito que la supuesta civilización española y portuguesa ha causado a estos pueblos[...] La desaparición inevitable de los indios norteamericanos como consecuencia ante una oleada de colonizadores que avanzaba para poseer territorio, cultivarlo y fundar familias, grandes ciudades y un pueblo poderoso, difiere de la explotación de los latinos, simples esclavizadores que no vinieron a labrar el terreno, ni a adueñarse de él o fundar un gran pueblo civilizado, sino tan solo a enriquecerse individualmente con el trabajo forzado de los indios[...] Como suele decirme Tizón, 'el Perú tiene muchos habitantes, pero pocos ciudadanos'" (1910/2014, pp. 125-126).

puede entender por la fuerza simbólica que tienen sus narrativas en la memoria colectiva de Occidente. Aunque sus estrategias retóricas difieren –Hardenburg emplea el sensacionalismo melodramático de la cultura popular mientras que Casement se sirve de un modelo realista de representación (Taussig, 2002)–, las memorias del horror colonial que nos ofrecen se inscriben dentro del discurso de rescate y salvación del indígena como imagen reificada del "buen salvaje" rousseauniano.

Frente al discurso de Arana y sus aliados, sin embargo, los testimonios y metáforas de Hardenburg y Casement se constituyen como contra-memorias. El estereotipo del indígena que emplearon los caucheros para justificar la violencia colonial es precisamente el opuesto.

> Indios que hasta ahora cinco o seis años vivían en lo más apartado de las selvas huyendo del blanco o procurando devorarlo, concurren hoy satisfechos y confiados a los centros de trabajo, permanecen allí todo el tiempo necesario y comparten sin odios ni protestas la vida de los seres civilizados. Aquellos infelices, que ignoraban las nociones más rudimentarias de sus deberes y derechos, comienzan ya a tener idea de lo que vale la existencia, y de lo que significa la patria (Julio C. Arana, carta a Andrés A. Aramburú, julio de 1908, en Valcárcel, 2004, p.438).

> Esto es obvio: los indios, que se encuentran en estado de transición de la vida salvaje a la civilizada, no pueden ni deben considerarse capaces, por no tener la más ligera noción de lo que es la ley y de lo que constituye el derecho, y, en consecuencia, de lo que es punible o no, como de lo que sea o no lícito, aparte de que, sus condiciones de absoluta ignorancia y de anonadamiento ante el blanco y el civilizado, los ponen en situación de que casi ni se dan cuenta de su personalidad, pues para ello es indispensable, previamente, instruirlos, a efecto de que tengan conciencia de sí mismos y puedan valorizar las ventajas de la civilización (Pablo Zumaeta, Memorial. Folleto No. 1, 1913, en Rey de Castro, 2005, p.372).

En respuesta a las acusaciones en su contra, el "rey del caucho" y su gerente no solo se declaran libres de toda culpa, sino que además expresan su indignación frente a lo que construyen como una falta de reconocimiento de su heroica tarea civilizadora: su sacrificada misión por educar y redimir a los indígenas de su mundo de barbarie y llevarlos del mundo del no-ser a una existencia consciente. La razón de este propósito salvador yace en la reificación colonial del otro como caníbal y por tanto no humano, a lo cual se agrega la lógica racionalista utilitaria que esencializa al indígena como objeto de trabajo, y por ende sujeto a ser eliminado si no producía suficiente (Taussig, 2002). Arana además hace explícita su concepción legal del mundo indígena como

más allá de la ley, fuera de "las nociones más rudimentarias de sus deberes y derechos": el territorio colonial como el opuesto de la "patria". Desde este cartografía abismal moderna (Santos, 2010a), capitalismo y colonialismo conviven y se nutren mutuamente: el cosmopolitanismo de Biarritz, Londres e Iquitos y los territorios coloniales del Putumayo, el paradigma moderno de regulación y emancipación social y la lógica colonial de apropiación y violencia, el mundo de la existencia y la no-existencia.

En términos simbólicos, el fetichismo del caníbal se contrapone al buen salvaje de Hardenburg y Casement, aunque no deja de ser su reverso, su complemento necesario. En ambos casos, la relación con el otro se justifica como una cruzada salvadora, ya sea de la inocente criatura o del feroz salvaje. Por pertenecer al mundo de la no-existencia y la inconsciencia del mundo natural, sus cuerpos, sus voces y su sufrimiento no pueden hablar por sí mismos. El subalterno indígena es una entidad fantasmal, fetichizada e indecible que necesariamente tiene que ser traducida (Spivak, 2003). Consecuentemente, el testimonio directo de los indígenas estuvo ausente, silenciado desde los inicios de la cultura de terror que implantaron Arana y Zumaeta.

Fue en el marco de este (des)encuentro de epistemes y memorias opuestas, de denuncia y defensa, que se fue articulando la historia oficial del caucho, un proceso de "sinergia conflictiva" (Stern, 2012) en la que se ventilaron opiniones encontradas en busca de debates y posibles consensos. A partir de la publicación de *El libro azul* de Casement en 1912, la prensa peruana, en particular ***La Prensa*** y *El Comercio*, publicaron en 1911 y 1912 una serie de artículos reproducidos de periódicos extranjeros así como notas por periodistas e intelectuales peruanos defensores y opositores de Arana. Sin embargo, ambos diarios terminaron asumiendo una visión paternalista del indígena y una actitud de reconocimiento a Arana por su aporte al desarrollo económico de la región, su defensa del territorio nacional y su labor civilizadora (Cornejo e Yllia, 2009). Frente a las denuncias provenientes de Inglaterra y EE.UU., la "sociedad letrada" criolla respondió con indignación ante la imagen del país como una sociedad atrasada y primitiva.

> Dentro de pocos meses tendremos ocasión de leer en los programas de nuestros más frecuentados cines, títulos de las vistas de esta actualidad europea: - ¡Caucho y sangre! (diez partes) - ¡Los mártires del Putumayo! - ¡Crueldad y horror! - ¡Los bosques infernales! - El suplicio de una raza ú otras cosas por el estilo más o menos llamativas y prometedoras de emociones fuertes. Decididamente nos hemos sacado la suerte con los crímenes cometidos por un grupo de desalmados peruanos é

> ingleses que constituían la negociación The Peruvian Amazon Co. en el Putumayo: los ingleses resultaron unos santos de retablo y los peruanos unos forajidos de encargo (Clemente Palma, Variedades, 14 de setiembre, 1912, p.1108).

El Estado peruano no participó directamente durante esta fase de debate público, aunque sí se manifestó a través de voces ilustres como las de Luis Ulloa, Víctor Andrés Belaunde y otros, quienes convenientemente asumieron una postura de distanciamiento y defensa frente a las intenciones de Estados Unidos e Inglaterra y la impresión de "atraso" y "salvajismo" que suponían estaban creando del país. También se distanciaron de los indígenas que, no obstante haber sido victimizados, seguían siendo vistos como un freno y obstáculo para el desarrollo del país. Aunque criticaron los crímenes cometidos por Arana y su empresa, no dejaron de reconocer su aporte económico y su rol como defensor de la frontera. Esta fue la manera como el gobierno de Augusto B. Leguía encubrió su relación de colusión y complicidad con los caucheros, justificada por los ingresos y el crecimiento económico que efectivamente produjeron, así como por la poderosa influencia que seguía ejerciendo Arana en los poderes locales y en Lima. Esta influencia se mantuvo hasta mucho después del fin del auge gomero en 1914.

El colapso de la economía gomera, causado por la caída de los precios en el mercado internacional[12], produjo una profunda crisis económica y política en la región, caracterizada por la indiferencia y apatía de parte del Estado hacia la difícil situación económica de la población y el enfrentamiento de facciones políticas opuestas[13]. La situación se agravó incluso más cuando el gobierno de Leguía suscribió, en 1922, el Tratado Salomón Lozano, mediante el cual el Perú renunció, en favor de Colombia, a sus reclamaciones sobre el territorio comprendido entre el río Caquetá y el Putumayo, además de la zona conocida como el "trapecio amazónico". Esto significó la pérdida efectiva de las posesiones de Arana en ese territorio y el inicio de enfrentamientos entre Perú y Colombia, los cuales alcanzarían su punto más crítico con la toma de Leticia en 1932, impulsada por una liga patriótica apoyada por el mismo Arana y sus defensores (Lagos, 2005). Esto desató la llamada guerra colombo-peruana que finalmente cesó en 1934 cuando se firmó el Protocolo de Amistad y Cooperación entre ambos países.

---

12 Desde 1876, Gran Bretaña había comenzado a desarrollar plantaciones de hevea brasiliensis ("shiringa") en sus colonias del sudeste asiático, a partir de las 70,000 semillas sustraídas del Brasil por el explorador británico Henry Wickham. En 1914, la producción de esas plantaciones ya superaba largamente el volumen de gomas que se recolectaban en la Amazonía. Eso lleva al cierre no solo de la PAC sino también a la quiebra de cientos de negocios caucheros en Brasil, Perú, Bolivia y Centroamérica.

13 Como señalan Santos y Barclay (2002), estas facciones incluyeron, por un lado, a la Liga Loretana, agrupación regionalista apoyada por sectores de clase media y alta y defensores de Arana y, por el otro, al grupo conocido como "La Cueva" que agrupaba a funcionarios públicos, profesionales e intelectuales, incluyendo a los jueces Paredes y Valcárcel.

Durante ese álgido período de crisis y reordenamiento, la población indígena sufrió una nueva "hecatombe": el exilio forzoso de su tierra natal y los consecuentes impactos sociales, demográficos y culturales propios de la formación involuntaria de una diáspora. A partir de 1923, luego de la firma del Tratado Salomón Lozano, Miguel Loayza y otros administradores de la empresa de Arana trasladaron a cerca de 7.000 indígenas huitoto, bora, ocaina y otros desde lo que ya era parte de Colombia hacia la margen derecha del Putumayo y, posteriormente, hacia las cuencas de los ríos Amazonas, Algodón, Napo, Yaguas y Ampiyacu, en Loreto (Chirif, 2014). Ese proceso implicó para los indígenas la separación de familias, abandono de sus tierras de origen, innumerables muertes causadas por enfermedades y su establecimiento en nuevos territorios habitados por otros pueblos originarios. Durante la guerra con Colombia, los indígenas fueron además reclutados y utilizados como combatientes y sirvientes por las fuerzas colombianas y peruanas. Una vez más, el traslado de indígenas fue silenciado e ignorado por las autoridades locales y por el Estado peruano.

A pesar de las denuncias y procesos abiertos en su contra, Arana y sus gerentes nunca fueron llevados a una corte. Por el contrario, Arana fue nombrado senador por Loreto en 1921 y desde esa posición siguió protegiendo sus intereses y ejerciendo influencia desde dentro del gobierno. Durante los siguientes años y décadas, el tema del caucho fue perdiendo visibilidad en los medios y la esfera pública, hasta ser completamente abandonado. El gobierno de Leguía y los que lo sucedieron optaron por "la memoria como caja cerrada" (Stern, 2012), una estrategia de olvido consciente y un deseo de no volver a mirar hacia atrás. En otras palabras, la historia oficial recurrió a las "mentiras institucionalizadas" (Martín-Baró, 1988) para silenciar e invisibilizar la traumática experiencia indígena.

Recuperando voces: posmemorias orales

Tuvo que pasar más de medio siglo antes que aparecieran las primeras historiografías sobre la época del caucho (e.g., Bonilla, 1974; San Román, 1975; Pennano, 1988). Desde sus enfoques marxistas y basados en materiales de archivo, el mayor aporte de estos trabajos consiste en identificar las principales variables socioeconómicas y demográficas que sostuvieron las modalidades de explotación gomera. También en esos años se comenzaron a recoger los primeros testimonios orales sobre la experiencia indígena entre pobladores de la diáspora huitoto, bora y ocaina en territorio peruano (Castro de León, 1974; Ochoa, 1983; CAAAP, s/f), los cuales han servido como base para posteriores recopilaciones de memorias (Chirif, 2014; Pau, 2016; Rojas y Acuña, 2015). En esta sección presentamos una selección de testimonios orales indígenas para adentrarnos en su trágica experiencia y analizar el proceso

intergeneracional de rememoración y reconstrucción de memorias.

Antes de abordar los testimonios, se proponen las siguientes consideraciones que son especialmente relevantes para el caso del caucho. Primero, los relatos de memorias traumáticas de una población subalterna que ha sido silenciada por siglos requiere comprender su especificidad socio-narrativa y cultural y, por tanto, es importante comenzar interrogando quién, qué, cómo y cuándo recuerda y olvida (Jelin, 2002). La enunciación, registro y presentación de tales memorias no es un proceso simple y mecánico de transmisión, sino que requiere una adecuada contextualización y cuestionamiento de las condiciones en las que se producen los testimonios, de sus motivaciones, expectativas, estrategias e impactos comunicativos.

Asimismo, el hecho de que las experiencias traumáticas sean rememoradas por generaciones posteriores a los que las sufrieron directamente, es decir, por sus hijos y sus descendientes, implica un mayor grado de mediación y fragmentariedad de las memorias, así como una mayor intensidad subjetiva y psicológica causada por el vacío o el carácter lacunar de lo recordado. La noción de *posmemoria* es particularmente útil aquí puesto que se refiere justamente a

> la relación que la “generación posterior” establece con el trauma personal, colectivo y cultural que sufrieron sus progenitores —con experiencias que ellos ‘recuerdan’ solo mediante las historias, imágenes, y comportamientos entre los que crecieron—. Pero estas experiencias fueron transmitidas a ellos con tanta profundidad y afecto que parecen ser sus propias memorias. Así, la conexión de la posmemoria con el pasado está mediada no solo por el recuerdo, sino también por actos de imaginación, proyección y creación (Hirsch, 2012, p.5 [traducción propia]).

Por último, es necesario tener en cuenta que los testimonios orales son producciones híbridas en las que se funden el relato mítico y socio-religioso indígena con la narrativa histórica y racional de la sociedad mestiza y occidental. Aunque fusionadas e ‘hibridizidas’, ambas narrativas no dejan de estar posicionadas en una relación abismal y de “diglosia cultural” (Lienhard, 1996) y, por tanto, es de esperar que se manifiesten en un estado de tensión y contradicción mutua. Esto no cuestiona la legitimidad de los testimonios indígenas sino que demanda un análisis más complejo, el entendimiento de una discursividad en la que los “instrumentos empleados para enfrentarse a la realidad y explicar sus procesos no se limitan a los de la hermenéutica occidental” (Pau, 2016, p.160).

Los dos testimonios que trataremos relatan una de las mayores “hecatombes” de los tiempos del caucho: la incineración de cientos de indígenas en la estación cauchera de Atenas

como represalia luego un intento frustrado de rebelión. Este evento ha sido tema de numerosos relatos indígenas recopilados por investigadores en el Perú y Colombia (e.g., Yepes y Pineda, 1975; Pineda, 1988; Cornejo e Yllia, 2009; Rojas y Acuña, 2015), lo cual ha contribuido a construirlo como memoria icónica de la época del caucho.[14] Ambos testimonios provienen de narradores huitotos, descendientes de segunda generación de los que vivieron durante la época del caucho.

El primero de ellos fue publicado por Cornejo e Yllia (2009, pp.187-188) y proviene de “un profesor huitoto” llamado Aurelio Rojas. No hay fecha precisa del registro, aunque se menciona que fue “durante la década del 80”. El fragmento que sigue a continuación cubre la parte final del testimonio, el cual es antecedido por una descripción de las atrocidades cometidas por los caucheros y la intención de los líderes rebeldes de “poner fin a su triste crueldad”. El narrador estima que el evento ocurrió en 1917 y también menciona que antes de la escena final ya “habían muerto buena cantidad de esos homicidas, pero muchos huitotos murui salieron a favor de esos abusivos”.

14 El antropólogo colombiano Roberto Pineda se refiere al “Combate de Atenas, o la Rebelión de Yarocamena” como “uno de los movimientos de resistencia más notables de la región de la Amazonia” (1988, p. 164). Yarocamena es el nombre más citado en testimonios recogidos en Colombia para referirse al líder rebelde indígena.

Cuentan que el encuentro duró como
unos 15 días de tiroteos igualmente y
viendo los soldados que estaban parejos,
trataron de incendiar la casa por medio
de trapos empapados de kerosene y
amarrados en las puntas de unas flechas
y lanzados al techo de la casa, por medio
de tiros con pura pólvora; los paisanos
al ver eso subían a apagar el fuego y
allí morían con los tiros, pero siempre
apagaban hasta que llegó el momento de
no poder apagar, viendo esto se metieron
al subterráneo y el incendio fue muy
terrible, porque toneladas de caucho
que habían puesto en todo el contorno
interior de la pared del almacén también
aumentó más el fuego y todo cuanto
derretía caía al subterráneo, momento
que aprovecharon para meterles más
petróleo en los huecos y fuego continuó
ya en los subterráneos. Aquí murieron
cientos de niños inocentes, juntamente
bajo el abrazo de sus indefensas madres.
Un día duró toda esta tragedia de nuestros
antepasados que se habían sublevado
por sus tratos inhumanos. Al día siguiente
entraron por las cañerías que ya se habían
mencionado antes, que eran lugares de
escape. Algunos han sido muertos allí
dentro, pero su finalidad era de hallar a
Guray y Sogaima, sacarlos vivos afuera.
Los amarraron cada uno en su propio
poste y allí tardaron, allí pasaron la noche
hasta el amanecer. Ya en el segundo día

> los torturaron de muchas maneras, les cortaban las orejas, les sacaban uno de los ojos, los cortaban los labios, parte de su nariz, paleados sin compasión los hacían tomar la sangre uno de otro, y en una de esas tomas dijo Gurai a Sogaima, "en momentos que hemos vivido en la alegría, sin que lleguen estos homicidas, tomábamos nuestra bebida o cahuana del aguaje bien rojo que se parecía a la sangre humana y hoy estamos tomando el legítimo, nuestra sangre que nos derraman, pero mucho muestra sangre inocente quedará en sus mentes grabadas melancólicamente como un agüero". Con cada tortura les preguntaban por qué han hecho esa rebeldía contra los blancos. Entonces cerca del mediodía de ese segundo día los han metido tiro de fusil en la cabeza y así murieron estos personajes del Huitoto Murui que hicieron como héroes de nuestra historia, cuyos ejemplos y valentía son desconocidos en esta civilización porque no hubo personas que pasaran al papel y conozcan cómo han sido tratados nuestros abuelos, sin embargo de todos estos actos que nos cometió el blanco, muchos jóvenes y señoritas se hacen o se creen de ser blancos y de imitar todas sus cochinadas y vergüenzas. Un año después, las autoridades de acá, mandaron investigar y juntar todos los esqueletos paisanos, muertos por diversión, pero como no sabían el habla castellano los paisanos, no hubo persona quien relate todo lo que se les ha cometido, entonces quedó como si nada hubiese pasado (Aurelio Rojas, CAAAP, s/f citado en Cornejo et al., 2009, p.188).

El segundo testimonio sobre el mismo evento fue editado y compilado por Chirif en un volumen titulado *La historia jamás contada sobre la época del caucho* (Rojas y Acuña, 2015, pp.19-41). Es narrado por "un huitoto murui", Ramiro Rojas Paredes, y fue recogido y transcrito por su nieto, Alex Acuña. Al igual que en el primer caso, no se señala fecha de registro y el fragmento citado debajo cubre la parte final del relato, luego de una detallada descripción del contexto de abusos, la decisión de los líderes de rebelarse, la construcción de una maloca como refugio y una serie de enfrentamientos previos que llevaron a la escena final.

> El jefe Guirererdima empezó a llorar por su pueblo. Mientras tanto, empezaban a derrumbarse los palos de la maloca, caían ardiendo en llamas sobre toda la gente que se quemaba al mismo tiempo. Todos se estaban quemando. El dolor por la candela los hacia gritar. Muchos cientos ya estaban calcinados. Peor fue cuando el fuego llegó a toparse con el enjebe de la siringa. Ahí fue que más aumentó la potencia del ardor. La shiringa empezó a quemarse como kerosene. El infernal fuego arrasó con los cientos de indígenas

en esa época del caucho. Todos murieron. Cuando se derrumbaba toda la estructura de la maloca comida por las llamas, ante los ojos del propio don Elías Martinengui apareció un ser entre el fuego que no moría todavía y caminaba de un lugar a otro, mientras en su idioma maldecía a todos los civiles del caucho. Era el jefe Gurai que aún no moría. El patrón de Atenas apuntó con una carabina y le dio disparos hasta finalmente tumbarlo. Pero de pronto no fue así. Nuevamente se paró Gurai y seguía hablando en idioma, muy fuerte, maldiciéndoles. Por segunda vez le dispararon y allí cayó ya esta vez no se levantó [...] Pero de repente uno de los muchachos de confianza del patrón se dio cuenta de que aún Gurai seguía con vida. Entonces lo que hicieron con él fue ponerlo sobre un tronco que estaba cerca del incendio. Allí le cortaron a cabeza con un machete. Así en verdad le dieron muerte a Gurai, el valiente jefe de los Illobiei quien fue el único que tuvo la valentía de pelear por la justicia y la libertad de su pueblo en esa época. Al día siguiente sucedió algo extraño. El hombre que mató a Gurai amaneció muerto. Es así como termina esta historia de nuestros hermanos indígenas de esa época cauchera. Habían pasado los años y el patrón don Elías Martinengui estaba en el pueblo de Atenas, el año 1910. Investigadores de la fiscalía y la justicia del Estado llegaron al lugar para investigar los hechos perpetrados, sobre los cuales los empleados y los indios testigos y los que participaron en este genocidio no dieron manifestaciones reales por temor a ser juzgados. Es allí cuando este patrón de Atenas huye de la justicia en un vapor llamado El Liberal de la Peruvian Amazon Company, llevando consigo a solo cuatro de sus mujeres favoritas que eran las indias Virginia, Taga, Saturia y Josefina (Ramiro Rojas Paredes, en Rojas y Acuña, 2015, pp.40-41).

Como todo relato oral, los testimonios muestran variaciones en cuanto a fechas (1917/1910), especificidad de los espacios (almacén/maloca), secuencia de eventos y nombres de personajes, pero los elementos centrales del relato y su dimensión violenta y catastrófica son constantes. El tratamiento que ha recibido esta narrativa por investigadores ha sido en su mayoría como representación evidenciaria, buscando demostrar su veracidad o validez histórica así como analizar su estructura narrativa en términos de sus elementos simbólicos y prácticas culturales[15].

15 Por ejemplo, Pineda señala que su intención es "contribuir, modestamente, a esta discusión sobre el estatuto de las tradiciones históricas. La historia de la rebelión de Yarocamena –tal y como se narra en el Putumayo– constituye una verdadera narración, con convenciones relativamente similares a la idea de la historia moderna; los actores son hombres; las acciones tienen una lógica y una trama similar; predomina un raciocinio relativamente pragmático, mezclado con anotaciones míticas o mágico-religiosas como era frecuente en la historiografía griega, o en la cronística del siglo XVI" (1988, p. 164).

Asimismo, se ha buscado presentar los testimonios como denuncias ante las atrocidades cometidas y así visibilizar y fortalecer una memoria que todavía continúa siendo "débil", ignorada y subterránea para la sociedad nacional y la historia oficial (Traverso, 2006), lo cual es aún más el caso en el Perú que en Colombia. Sin embargo, no se ha puesto atención a la "Batalla de Atenas" como caso icónico de la posmemoria indígena, como memoria intergeneracional de una experiencia traumática en sí misma, lo cual demanda conocer a quien relata, su experiencia subjetiva en relación a qué y cómo recuerda, así como entender las múltiples mediaciones que han intervenido en su relato y también sus formas de interpretar el trauma pasado y sus implicaciones para el presente y el futuro.

En ninguna de las publicaciones citadas encontramos información extradiegética sobre los narradores ni del contexto de la narración. En el primer caso, se dice que el narrador es "un profesor huitoto" y que el testimonio se recogió como parte de una "investigación sobre historia oral a partir de los testimonios de huitotos trasladados desde el Putumayo a la cuenca del Ampiyacu y los sucesos de la época del caucho" (Cornejo *et al.,* 2009, p. 187). En el segundo relato, Chirif presenta al narrador como un "huitoto murui que no vivió directamente esa época terrible, pero que recuerda las narraciones de su padre", y que "quiso que su memoria de esta etapa de barbarie perdure y por eso transmitió sus recuerdos a su nieto, Alex Acuña" (Rojas y Acuña, 2015, p. 9). Afortunadamente, en este caso el volumen incluye un segundo relato autobiográfico que permite conocer algo de la interioridad de Ramiro Rojas *como narrador*. No obstante, la ausencia de contexto externo en ambos testimonios no permite elucidar con certeza su posicionamiento al interior de sus propias comunidades. De igual manera, en ninguno de los casos hay referencia sobre cómo ni cuándo se transmitió o registró el testimonio y, por lo tanto, no se puede reproducir el contexto específico de rememoración. Es evidente que ambos relatos han sido transcritos y editados y por ende su oralidad está mediada por la escritura y por una intencionalidad co-autorial secundaria.

La experiencia subjetiva de los narradores, su agencia, intencionalidad y grado de conciencia autorreflexiva tampoco son tratados por los investigadores. Sin embargo, en el primer caso encontramos, en palabras de Aurelio Rojas, un deseo de transmitir la memoria a "esta civilización" supuestamente letrada, no indígena, y compensar por lo que no pudieron hacer sus ancestros por desconocer la escritura y la lengua del "blanco". Aunque es difícil de derivar, este pasaje también sugiere un interlocutor no indígena. En el segundo caso sabemos que el interlocutor de Ramiro Rojas Paredes es su nieto, lo cual contribuye a hacer más explícita su experiencia subjetiva, así como su intención autorial y destinatario final.

> En esta oportunidad voy a contar esta historia inédita a través de mi nieto único, quien la va a traducir al castellano y al quien con mucha confianza le voy a heredar esta historia para publicarla algún día y dar a conocer al país y el mundo lo que fue el más horrendo dolor que en mis entrañas llevo. Hasta que yo muera solo dejaré de pensar lo que en vida presencié y el sufrimiento de mi familia que solo sus huesos están enterrados en algún lugar de los barrancos de La Chorrera o quizás por El Encanto, lugar por donde trasladaron a mi generación para trabajar el jebe (Rojas y Acuña, 2015, p.19).

El análisis e interpretación de los relatos de los editores es bastante escueto. En el primer caso, Cornejo e Yllia solo mencionan "tres elementos importantes: el poder del papel y la escritura entre los indígenas amazónicos; la fisura interna del grupo [el rol de los 'muchachos de confianza']; finalmente, el lastre de la impunidad, todo quedó como si nada hubiese ocurrido" (Cornejo *et al.*, 2009, p.188). En el segundo caso, Chirif se limita a decir: "Además de su valor histórico, [las narraciones] tienen un valor testimonial que ayuda a la mejor comprensión de lo que fue esa época para los pueblos indígenas" (Rojas y Acuña**,** 2015, p.9). No queda claro qué se quiere decir con "valor testimonial" y tampoco se puede asumir automáticamente que el mero registro espontáneo le otorga al testimonio la literalidad y representatividad para hacer generalizaciones.

En ambos relatos encontramos pasajes de gran intensidad gráfica y emocional transmitida mitopoéticamente a través de los "héroes de nuestra historia". Así, Aurelio Rojas invoca a los líderes rebeldes, Gurai y Sogaima, cuando, ya mutilados y flagelados mortalmente, son forzados a beber su propia sangre y, en vez de rendirse, siguen resistiendo hasta lanzar un gran conjuro indígena: "sangre inocente quedará en sus mentes grabadas melancólicamente como un agüero". De igual manera, Ramiro Rojas Paredes relata que Gurai, el líder rebelde, logra trascender el infierno y la muerte: "apareció un ser entre el fuego que no moría todavía y caminaba de un lugar a otro, mientras en su idioma maldecía a todos los civiles del caucho". Luego de revivir dos veces, finalmente lo asesinan. Su maldición, sin embargo, lo trascendió: "Al día siguiente sucedió algo extraño. El hombre que mató a Gurai amaneció muerto"[16].

16 El espectro de la maldición también resuena en la detallada biografía de Arana que escribió Ovidio Lagos: "La muerte de Julio César Arana no concluyó con la historia de su familia, ni con la tragedia y el oprobio que la persiguieron como una maldición en décadas posteriores" (2005, p.385). Como evidencia de dicha tragedia a nivel familiar, Lagos menciona la muerte prematura de su hijo mayor a causa de una enfermedad, el suicidio de su hijo Luis Arana siendo alcalde de Iquitos en 1968, la soltería de dos de sus hijas y el matrimonio sin hijos de la tercera que lo privaron de descendencia, y el oprobio y abandono en el que murió su único nieto, hijo de Luis, luego de una vida castigada por la poliomielitis. A esto se sumó la ruina en la que llegó a su muerte Arana. "Esa había sido la última y definitiva venganza del Amazonas. No habían bastado la casucha de Magdalena del Mar, la pobreza y el olvido. El patriota, el defensor de la soberanía peruana, ni siquiera había sido enterrado en Iquitos, sino indignamente, en otra ciudad, en un osario miserable" (Ibid., p. 390).

¿Logró sobrevivir el mito en la realidad histórica? Ambos narradores cierran sus relatos, no con la trascendencia épica de sus héroes, sino con el trágico episodio de impunidad e injusticia que siguió a la fuga de los caucheros. Igualmente desgarradora es la impotencia causada por el silenciamiento de sus voces, el cual se debió tanto a la complicidad del Estado como a su propia condición de subalternidad, al "temor a ser juzgados" y porque "no sabían el habla castellano", el lenguaje del poder. Este enmudecimiento sugiere además un profundo sentimiento de culpa y vergüenza no solo por su propia incapacidad para poder hablar y denunciar sino, y sobre todo, por su identificación con el blanco, encarnada tanto en los "muchachos de confianza" que los traicionaron en el pasado así como en los "muchos jóvenes y señoritas [que] se hacen o se creen de ser blancos y de imitar todas sus cochinadas y vergüenzas" en el presente del testimonio. La herida traumática quedó abierta, aunque invisible para "el país y el mundo".

Entretejiendo historias: posmemorias fílmicas

El impulso global por la recuperación de memorias históricas también ha calado en la producción cinematográfica peruana, impactando tanto en el volumen de producciones como en su enfoque temático. No sorprende que casi la totalidad de ellas hayan tomado como tema principal el más reciente de los dos grandes eventos traumáticos del siglo XX: el conflicto armado de 1980-2000[17]. Tampoco sorprende que la historia del caucho no haya recibido atención alguna de realizadores y productores, por ser aún una memoria lacunar en el imaginario nacional, lejana en el tiempo y en la memoria. En cine de no-ficción no se ha producido nada hasta la fecha y solo existe un film de ficción sobre el tema, *El Socio de Dios* de Federico García (1987). Esta cinta refleja las contradicciones que existen en la interpretación histórica de los hechos, mostrando serias distorsiones y sesgos políticos, además de una imagen estereotipada y superficial de los pueblos indígenas[18]. Esta mirada deformada se suma a

17 Este impulso se ha traducido en una creciente producción cinematográfica durante los últimas tres décadas. El conflicto armado de 1980-2000 ha sido sujeto de al menos una docena de filmes de ficción y varios documentales.

18 Como plantea Stefano Pau, la narrativa del film, "se aleja de la efectiva realidad de los acontecimientos, con la inserción en el escenario, por ejemplo, de actores que nada tuvieron que ver con ella, como Fitzcarrald, que en el momento de mayor apogeo de Arana y de la publicación de las denuncias, ya había muerto por lo menos hacía una decena de años" (2016, p. 126). Asimismo, la figura de Berecayé, el único personaje huitoto con cierta presencia protagónica, "es presentada esencialmente por medio de su relación con el mundo sobrenatural, que además es mostrado con superficialidad y sin entregar al lector los medios necesarios para una comprensión eficaz del imaginario amazónico. De esta manera, y tal vez inconscientemente, la novela parece conformarse con las tendencias del mercado literario internacional, en el que predomina el gusto por lo exótico, casi para subrayar la vigencia de la difusión de una imagen distorsionada (o por lo menos, parcial) del mundo indígena [...] El objetivo de Federico García parece ser más bien otro: enseñar, o insinuar la duda de que el escándalo del Putumayo fuera en realidad parte de una conspiración internacional que apuntaba al hundimiento de la producción gomera peruana" (2016, p. 130).

la que presenta Werner Herzog en ***Fitzcarrald*** (1982) para construir y perpetuar una memoria cinematográfica igualmente espuria sobre la época del caucho. Desde entonces, no se ha producido nada sobre el tema y este prolongado vacío ayuda a entender en parte el éxito de *El Abrazo de la Serpiente*, la reciente producción del colombiano Ciro Guerra (2016) que, desde una perspectiva protagónica indígena, se distancia del tropo indigenista clásico para ofrecer una compleja narrativa mitopoética sobre la relación con el "blanco" que toca tangencialmente el impacto del auge gomero.

Lo que sí puede sorprender es el hecho de que el proyecto del documental etnohistórico *Historias del caucho en la Amazonía peruana* naciera a partir de una iniciativa del Estado, en particular de la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA) del Ministerio de Educación. Con el objetivo de producir materiales pedagógicos sobre el tema para educación secundaria, a fines del año 2015 la DIGEIBIRA encarga al Centro de Antropología Visual del Perú (CAVP) la producción y dirección del documental. El esfuerzo se completó en seis meses y resultó en un *kit* pedagógico multimedia que incluye el documental, una guía pedagógica para docentes y una infografía impresa. El material ha sido validado con una muestra de colegios públicos y privados y actualmente se encuentra en la fase de programación para su distribución a colegios secundarios y universidades a nivel nacional. En esta sección nos ocuparemos del documental como medio de (re)presentación y seguiremos nuestro recorrido por la construcción de las posmemorias del caucho, dejando el análisis del *kit* pedagógico y su propuesta de incidencia educativa para más adelante (véase sección final debajo).

Como sugiere el título, el documental se centra en testimonios y relatos de los protagonistas indígenas, cuatro jóvenes descendientes de cuarta generación de los que vivieron durante la época del caucho: Rember Yahuarcani, artista visual y escritor del pueblo huitoto aymenu; Brus Rubio, artista visual huitoto-bora; Rubén Medina, líder y activista huitoto murui, y Pablo Taricuarima, artista y gestor cultural kukama. Desde un enfoque directo, experiencial y realista, la producción se inició con una sólida base de conocimiento pero sin un guión preestablecido, construyéndose a partir del proceso mismo de producción, buscando capturar discursos y acciones de manera espontánea y evitando la recreación y escenificación de las experiencias. Asimismo, se buscó minimizar en lo posible la influencia y mediación autorial con un equipo de producción compuesto por dos personas (director/camarógrafo y sonidista). Fue a partir del material grabado que se articuló el tratamiento fílmico como un montaje y "entretejido narrativo" que incluye: (1) múltiples temporalidades (pasado, presente y futuro del caucho) que nos aproximan a la "temporalidad compleja" de la memoria; (2) diversas perspectivas generacionales (hijos, padres y

abuelos) que reproducen el carácter mediado e intergeneracional de la posmemoria; (3) diferentes culturas (cuatro pueblos indígenas, protagonistas mestizos y criollos) que evidencian el carácter híbrido e intercultural de sus identidades; (4) perspectivas de investigadores/historiadores[19] y actores sociales (jóvenes protagonistas, familiares y pobladores) que revelan la complementariedad y las tensiones entre historia y memoria; y (5) diferentes disciplinas (historia, antropología, psicología, arte, educación) que enfatizan la necesidad de un enfoque transdisciplinario para una mejor comprensión de la memoria. De esta manera se buscó maximizar la naturaleza multisensorial y heteroglósica del medio audiovisual que permite representar múltiples perspectivas, espacios y temporalidades simultáneamente, facilitando así la evocación y corporeización de las memorias durante el proceso de recepción.

En comparación con el diálogo interpersonal directo o mediado por una grabadora de audio, el registro audiovisual de testimonios invita una mayor intensidad subjetiva de todos los involucrados. Además de intensificar la relación intersubjetiva, la cámara tiene un efecto "catártico" (Rouch, 1975) que puede generar un mayor grado de "performatividad" (expresividad verbal y no verbal) del narrador y por tanto demanda un suficiente nivel de apertura y confianza mutua. Así, los encuentros con los cuatro protagonistas evolucionaron desde diálogos simples, pasando por registros orales hasta llegar al registro audiovisual. El registro de testimonios se condujo de manera no formalizada a partir de preguntas abiertas orientadas a la narración de experiencias y se realizó entre febrero y junio de 2016 en Lima, Iquitos y en las comunidades de origen de los protagonistas en Loreto (Pebas, Pucaurquillo, San Antonio del Estrecho y Santo Tomás).

A continuación presentamos una selección de testimonios recogidos durante el proceso de producción de *Historias del caucho en la Amazonía peruana* (Martínez, 2016); una parte de ellos son extractos editados del documental aunque también se incluye material inédito. Los testimonios están agrupados secuencialmente siguiendo de cerca la narrativa del documental. No obstante, se han seleccionado los temas más apropiados para analizar y comprender las formas en que la nueva generación indígena construye la posmemoria del caucho, incluyendo la construcción de identidades, aprendizajes acerca de la época del caucho, la experiencia del exilio, y el impacto histórico-cultural.

> Yo recién, cuando tenía como 9 años, recién me entero que mi abuela era huitota. Yo no sabía que mi abuela era indígena ni nada de esas cosas. Entonces los padres de mi mamá eran gente totalmente más mestiza, entonces yo

19 En esta categoría se incluyen testimonios de la antropóloga e historiadora Frederica Barclay, los antropólogos Alberto Chirif y Jürg Gasché, y el escritor Róger Rumrrill.

> siempre había tenido más relación con ellos y ellos hablaban solo castellano, y me doy cuenta a raíz de una tarea en la escuela que alguien tiene que narrar un cuento. Y yo voy y le pregunto a mi mamá y mi mamá me dice "pregúntale a tu papá, y tu abuela sabe un montón de historias". Después a los 9, 10, 11 ya tenía más relación con Martha, la mamá de mi papá, y ya me sabía historias, había escuchado un montón. Ahí comenzó todo, ¿no? Y después, la cuestión indígena, cuando yo llegué a la secundaria, de hecho, por ejemplo comíamos mucho casabe, la cahuana [...] De hecho algunas veces recibí burlas en el colegio, cosas que eran inevitables pero eran cosas que nunca les he dado importancia. (Rember Yahuarcani en Martínez, 2016)

> Yo crecí sin la cosmovisión kukama, porque mi abuelo era una persona que ha sido raptada del Pueblo Kukama. Las fuerzas armadas fueron, hicieron batida, y los llevaron a palos y él aprendió a hablar el castellano a palos. Y así, cuando regresó al pueblo, no lo aceptaron, "no, tú vistes diferente, hablas diferente, y no puedes estar acá". Y mi abuelo ya se fue a la ciudad y ahí fue captado por esos misioneros. Mi abuelo se adoctrinó y empezó a predicar, viajaba de río en río. Mi origen es forzado. Desde que lo botaron a mi abuelo, se rompe mi linaje del clan Taricuarima. Nos hemos amestizado, nos hemos blanqueado porque ya no nos vestimos como antes, y tenemos costumbres que prácticamente hemos adoptado como nuestras. Es como que tocamos una herida también. Mi abuelita, mi abuelo que ya murió, mis tíos, algunos reflexionaron y otros huyeron y otros se enfrentaron. Mi abuelita es una de ellas. Los arrimaban y los discriminaban por hablar en idioma, "van a pensar que somos indios". (Pablo Taricuarima en Martínez, 2016)

Estos testimonios reflejan la complejidad de la construcción de identidades indígenas en la Amazonía, y en particular cuando estas identidades se inscriben en una memoria colectiva marcada por la experiencia traumática del genocidio cauchero, el exilio, el silenciamiento y la discriminación. El hecho de que esta generación de jóvenes "descubra" su propia identidad indígena durante la adolescencia sugiere además un grado de ruptura o quiebre generacional, puesto que no la aprendieron de sus padres tanto como de sus abuelos o de otros fuera de su entorno familiar o comunitario. Como una gran mayoría de su (cuarta) generación, los cuatro jóvenes protagonistas crecieron sin aprender su lengua ancestral, en entornos donde los indígenas (la segunda generación de sus abuelos) estaban invisibilizados y marginados por la cultura mestiza, la cultura dominante entre la (tercera) generación de sus padres –precisamente aquellos "jóvenes y señoritas" a los que se refiere

Aurelio Rojas en su relato, quienes "se hacen o se creen de ser blancos y de imitar todas sus cochinadas y vergüenzas"–. Quizá sea por esto que los jóvenes protagonistas se refieran a su identificación o compromiso con la "cuestión" o el "tema" indígena, como una construcción cultural. Como cuenta Rubén, "para poder llegar a comprometerme al tema cultural, al tema indígena me tuvo que inspirar muchas cosas. Una de ellas fue participar de esta escuela de liderazgo organizado por AIDESEP y, posteriormente, conocer a una amiga que es actriz en Hollywood ahora, Q'orianka Kilcher, que llegó por primera vez a denunciar los impactos del derrame petrolero en el Río Corrientes" (Martínez, 2016). En este contexto de convergencias mediáticas globales y discontinuidades generacionales locales, no es de sorprender que los jóvenes también aprendieran sobre el caucho de sus abuelos o de terceros.

> Mi relación con el caucho y la historia del caucho no fue con mi papá, sino de frente a mi abuela. Entonces, para un chico de 12 años eran cosas increíbles. No tenía una reacción de tristeza ni de angustia, simplemente estaba escuchando una historia. Ya muchos años después con fotografías, con otros textos y otros informes, ya, y enterándome de otros genocidios en el mundo, también te das cuenta que es una cosa realmente increíble que haya pasado en un gobierno pues, democrático, donde se supone que el Estado tiene que proteger a los ciudadanos. Yo solo he pintado una imagen del caucho, no he pintado más, no quiero pintar esa época, al menos en estos momentos no. La única cosa que me causa a mí el tema del caucho es una cuestión de tristeza, de dolor, y me trae a la mente el rostro de mi abuela contándome del caucho con los ojos con lágrimas. (Rember Yahuarcani en Martínez, 2016)

> Bueno, yo estando dentro de la maloca, con los sabios conversando y con don Jorge Gasché ahí, anteriormente ya sabía de la investigación del caucho pero no me interesaba. Pero cuando estaba en la investigación dentro de la maloca, escuchaba las canciones [...] Entonces yo dije, cantando así una canción, vino a mi cabeza recién, "¿qué hubiera pasado si los caucheros no hubieran agredido a nuestra cultura?" Esa era mi gran interrogante. "¿Qué hubiera pasado?" Porque no somos, como decían, "esa gente son animales, porque están desnudos". Pero cómo nosotros nos alegrábamos con las danzas típicas, cómo sabíamos curar, cómo preparábamos nuestra cahuana, nuestra bebida. ¿Cómo sabíamos sembrar la yuca? ¿Cómo eran capaces de decir que somos animales?. [...] Ese era el punto de partida para pintar algunos temas del caucho. Era un tema muy pendiente para pintar ya que años se venía hablando de esta tragedia. (Brus Rubio en Martínez, 2016)

El dolor que describe Rember es un rasgo central de la posmemoria: el intento de reconstruir la experiencia traumática de su abuela, aunque vicario e hipermediado por otros referentes de genocidios en el mundo, genera una intensidad subjetiva causada tanto por la experiencia misma como por el carácter lacunar y fragmentario de los recuerdos (Hirsh, 2008). Intentar sentir el dolor de su abuela le causa dolor no solo por empatía sino también por la imposibilidad de sentir lo que sintió su abuela y sus antepasados. Esto pareciera explicar por qué dice no sentirse preparado para pintar sobre los horrores de la época del caucho: porque son irrepresentables. Por su parte, Brus aprendió sobre el caucho en el mundo masculino de la maloca, con los sabios y curacas, y con el antropólogo Jürg Gasché, cuya mirada analítica influyó tanto en la construcción de su posmemoria así como en su decisión de pintar sobre los espacios de muerte que vivieron sus ancestros. Su decisión de pintar responde justamente a la necesidad de llenar el gran vacío producido por la fragmentariedad de la posmemoria, el vacío entre la memoria original y lo que se recuerda de ella (Young, 2000), que se asocia metonímicamente con el vacío producido por el silenciamiento, el vacío del quiebre y ruptura generacional, y con el vacío representacional asumido como una deuda histórica. Como propone Hirsch (2008), el arte, la memoria y el testimonio de la postgeneración están moldeados por un intento de representar los efectos traumáticos de la experiencia en sus predecesores y en ellos mismos, así como por su propio sentido de "responsabilidad, por su deseo de reparar y por la conciencia de que su propia existencia puede ser una forma de compensar por la innombrable pérdida" (p.111 [traducción propia]). Paradójicamente, el tema del caucho les ha dado mayor visibilidad a los artistas amazónicos, quienes se han posicionado efectivamente como representantes o embajadores de sus culturas para, desde allí, articular un discurso pictórico de contra-memoria asociado a políticas de derechos culturales, ambientales y territoriales.

Rubén, por otro lado, tuvo que acudir a la mediación de sus tías y a fuentes textuales para cubrir el vacío lingüístico producido por su desconocimiento de la lengua de su abuelo:

> Lo que han contado mis tías que han podido escuchar directamente de mi abuelo porque yo no he podido escuchar la historia directamente de mi abuelo, porque él hablaba solo el murui y cuando él aún vivía yo tenía 10, 11 años y cuando él me llamaba a la casa para yo escucharlo, lo escuchaba un rato en la tarde, me sentaba y me aburría y lo dejaba a mi abuelo hablando solo porque prefería ir a jugar fulbito. Entonces lo que mi mamá y mis tías cuentan es de que mi abuelo creció con los patrones, entonces él, custodiando a su misma gente, a su misma familia, y después de ver tanta tortura y matanza que ya se sabe en toda la literatura de la época

> del caucho, entonces mi abuelo decide huir con su clan, con su grupo, con su gente. (Rubén Medina en Martínez, 2016)

El relato de Rubén revela la complejidad de la experiencia traumática del caucho y su estrecha relación a otros dos recuerdos igualmente penosos: por un lado, el hecho de que su abuelo, como muchos de los abuelos y bisabuelos de la diáspora huitoto, bora y ocaina en el Perú, fue criado y utilizado por los caucheros como capataz y "muchacho de confianza"; por otro lado, la experiencia de exilio resultante de la huida y el traslado forzoso que ocurrió luego de la firma del Tratado Salomón Lozano y durante la guerra colombo-peruana. Rubén continúa relatando la travesía de huida de su abuelo y su clan, quienes, luego de haber sido tomados como cautivos y "carne de cañón", primero por el Ejército colombiano y luego por el peruano, finalmente llegan a la ribera peruana del río Putumayo:

> Cuando llegan al Putumayo, ese territorio estaba habitado por el pueblo maijuna, el pueblo de mi abuelita. Entonces en un primer intento de lucha de pelea, en ese tiempo me cuentan el pueblo que vencía al otro se agarraba a las mujeres y los hombres podían hacer de mujer a las chicas, a las señoritas. Y es esa la historia de cómo mi abuelo queda con una maijuna, con mi abuelita. Entonces de ahí es la que viene todo el resto de nuestra familia. (Rubén Medina en Martínez, 2016)

Un primer impacto de la llegada es pues el enfrentamiento con poblaciones indígenas locales, el consecuente reordenamiento sociopolítico impuesto por el grupo victorioso y la nueva generación indígena que resultó de la conquista. Aunque menos expuesta a su propia suerte y sometida a la "tutela" de los caucheros, similar suerte corrió la población indígena que fue forzosamente trasladada por los ex-gerentes de Arana:

> Cuando el caucho ya iba decayendo, entonces en ese momento don Carlos Loayza ha sido el que ha trasladado a los jóvenes de La Chorrera, entonces han empezado a llamar a puros jóvenes en la lancha que se llamaba "Águila", esa lancha es la que ha empezado a acarrear a puros jóvenes y señoritas, y las personas viejas, ellos todos se quedaban en La Chorrera. Según decían "primero van a venir los jóvenes al Putumayo por el Algodón para hacer chacras. Una vez que ya están hechas las chacras iban a volver a recoger a los ancianos". Pero eso era una mentira, nunca ya habían vuelto. Entonces cuando ya sucedía todas estas cosas pues era una llorería pues en La Chorrera porque otros venían sin despedir a sus madres a sus padres, otros estaban en la chacra, y los jóvenes eran trasladados. (Santiago Yahuarcani en Martínez, 2016)
>
> "Nosotros no somos de acá" dice la gente en su mayoría, "no somos de acá, a nosotros

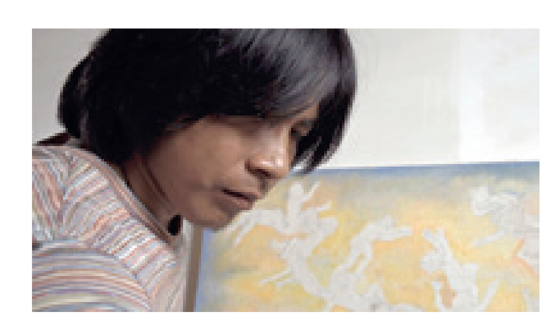
De arriba hacia abajo:
Brus Rubio pintando en su estudio en Lima.

Escuchando relatos de su abuela Marcela Roque en Pucaurquillo.

Con sus padres en la casa familiar en Pucaurquillo.

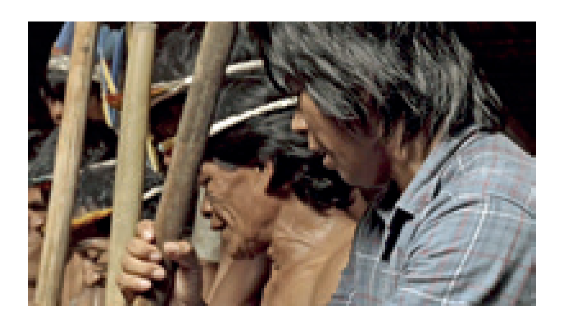
Danzando en la maloca bora de Víctor Churay, Pucaurquillo.

Historias del caucho en la Amazonía peruana, 2016.









> nos han traído los patrones en el tiempo del caucho". Entonces esa fue la primera que había escuchado, pero no le daba mucha impresión, pero contaban que nosotros, nuestros abuelos vinieron acá pero no sabían hablar español, por eso nos han clasificado los huitotos acá y los bora acá. Entonces, nosotros veníamos huyendo también de la guerra entre Perú y Colombia y como también salvando los patrones su producción con la gente que producía la goma [...] Entonces, ellos vinieron como una odisea en el camino de la herradura del Putumayo hacia el Ampiyacu. Muchos venían muriendo, sus ollas, su manguaré iban dejando en el camino. Iban dejando a las personas ancianas y esas personas ancianas no eran simplemente ancianas, eran sabios. Entonces donde que uno va enterrándose, son espacios sagrados. [...] Entonces toda esa riqueza se iba enterrando, enterrando. (Brus Rubio en Martínez, 2016)

Tanto los que fueron trasladados por río como por tierra sufrieron la penosa separación forzosa de sus familiares, el exilio permanente de

De arriba hacia abajo:

Rember Yahuarcani con su abuela Martha López y su familia en Pebas (foto de Mónica Newton, 2011).

Pintando un mural en la Casa de la Literatura de Lima.

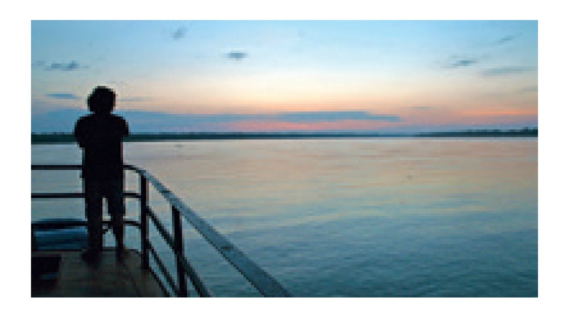
Llegando a Pebas al amanecer.

Moliendo semillas de huito para hacer tintes naturales en Pebas.

Historias del caucho en la Amazonía peruana, 2016.









su espacio comunitario y su cultura material originaria. Como dice Brus, esto se tradujo en la pérdida de conocimientos ancestrales, en la ruptura de la memoria colectiva como fuente de identidad de su pueblo. Así, la diáspora indígena se fundó sobre la base no solo del espacio de muerte que vivieron durante el tiempo del caucho, sino además sobre el vacío que resultó de la muerte física (de los que murieron durante la "odisea" y las epidemias posteriores) y la muerte simbólica de toda la "riqueza" de su memoria colectiva.

Aunque la memoria del lugar de origen siga siendo rememorada, el retorno físico es un acto difícil sino imposible, como relata el padre de Rember, Santiago Yahuarcani:

> Cuando mi abuelo tenía algo de 60, 65 años [...] ha hecho un viaje por tierra, de quizás unos 15-20 días para poder llegar a La Chorrera. Entonces cuando él ha llegado allá donde que era su tierra, le han preguntado de donde él venía, él ha dicho que él ha venido del Amazonas, que él es peruano. Dice que ahí le querían matar. Entonces él ha dicho que no lo pueden

> matar, no lo pueden mezquinar porque él es de La Chorrera, "esto es mi tierra y ustedes no me pueden mezquinar aquí. Y yo no he muerto [matado] a sus abuelos, yo he ido de aquí, los que han muerto [matado] son otros peruanos". Entonces, cuando él ha dicho ahí que esa es su tierra, entonces ahí se han apaciguado porque lo iban a matar. (Santiago Yahuarcani en Martínez, 2016)

La percepción de los indígenas que quedaron en La Chorrera hacia los que fueron al Perú ha sido ambigua y contradictoria. En su artículo sobre la rebelión de Yarocamena, Pineda (1988) cita una serie de relatos que se refieren al enemigo como los "peruanos", incluyendo a Arana y los caucheros "blancos", al Ejército peruano y a los indígenas que ayudaron a derrotar la rebelión[20]. Por extensión, los que fueron trasladados por los caucheros también son comúnmente percibidos como enemigos o traidores. Este imaginario negativo se suma así a las otras rupturas y pérdidas sobre las que se fundó la diáspora como un "espacio vacío".

> Nos sentimos huérfanos, porque no hay nadie, por ejemplo, yo dónde voy a conversar, ¿no? Me siento como que vacío, desordenado, o sea, esas consecuencias del desorden que nos dejó la explotación del caucho, eso es lo que nos dejó a la deriva, generalmente hablando. Ese trauma que nos dejó son este desorden que la población indígena no sabemos definirnos con claridad hacia dónde apuntamos. Entonces, son cosas que nos han marcado esas acciones del caucho. Bueno, es un espacio vacío, culturalmente, para nosotros. Y digo que es un espacio vacío porque para crear una nueva sociedad destruyeron nuestra propia forma de pensar, ¿no? Entonces, este desorden de pensamiento en general, y también el Perú que sufrió, y cómo nosotros los huitotos, los bora, ocaina somos de ese desorden, de esa agresión psicológica y también de esa mutilación intelectual que hicieron a nuestros sabios. [...] Entonces ya, una sociedad totalmente desordenada, crea muchas divisiones y caos y no se sabe cómo organizar al pueblo porque el pueblo necesita un líder o un sabio para organizar las fiestas, las tradiciones, las costumbres, las señoritas, los jóvenes. (Brus Rubio en Martínez, 2016)

> Pienso que hay una idea muy romántica del indígena, o eso es lo que se ha tratado de vender, que de hecho tiene mucho de cierto, pero no es del todo cierto, ¿no? Creo que en el momento en que este grupo de personas, de culturas diferentes los pusieron en un mismo lugar, lo cuentan también los boras, sucedieron muchos conflictos, conflictos fuertes. En las primeras fiestas que se dieron en Pucaurquillo, había bora, huitotos,

20 En un testimonio citado por Pineda, Mariano Muinane relata que "Yarocamena pensaba que solamente con la brujería acabaría con los peruanos, pero en medio de éstos había también indígenas y 'brujos' que atajaban la brujería del rayo. Si hubiera habido solamente blancos, Yarocamena habría podido ganarles; lo mismo si hubieran sido puramente indígenas" (1998, p. 181).

> bailando en la maloca y todo y después recordaron los conflictos de los antepasados y se agarraron a golpes. Entonces los años han pasado, no se puede seguir dando golpes y entonces se buscan nuevas formas de conflictos. Además, el indígena es un ser humano, tiene los mismos demonios que tienen los otros hombres de otras culturas. Mi abuela decía, "en el mundo, indígena o no indígena, solo hay dos tipos de personas, buenas y malas, punto". (Rember Yahuarcani en Martínez, 2016)

El desgarrador testimonio de Brus condensa gráficamente la época del caucho y la experiencia postraumática de la diáspora indígena. La intensidad subjetiva de su relato emana de la herida que dejó la "mutilación" del pensamiento fundacional indígena, de la destrucción de la memoria cultural encarnada en la figura del curaca o sabio, sin el cual solo queda la condición de *jaïeniki*[21] u "orfandad", el vacío y el caos. La confrontación con ese caos lleva a la imagen anti-romántica que ofrece Rember del indígena, habitado por demonios incubados desde antiguas rivalidades interétnicas y que los caucheros supieron manipular para dominarlos –por ejemplo, mediante el sistema de "muchachos de confianza" que agudizó los enfrentamientos entre linajes y curacas–, así como por los demonios engendrados a partir de la experiencia traumática misma.

La visión autoreflexiva y crítica de Rember también sugiere un honesto llamado a evitar la autovictimización, uno de los principales abusos de la memoria entre poblaciones que han sufrido violencias coloniales o totalitarias[22]. Asimismo, es un llamado a deconstruir el común estereotipo fetichista del buen salvaje o de la víctima histórica que muchos aliados y simpatizantes, aunque bien intencionados, proyectamos a menudo en los pueblos indígenas, sobre todo en respuesta a la imagen opuesta, racista, que esgrimieron los caucheros y que aún sigue vigente. Esto es parte de la fórmula maniquea heredada desde la colonia y perpetuada en los opuestos abismales de la modernidad. Y esta polaridad también impregna las políticas culturales contemporáneas, como sugiere Foster (2001) en relación al "callejón sin salida" que enfrentan los artistas que trabajan con alteridades: "En gran medida, la izquierda se sobreidentifica con el otro como víctima, lo cual la encierra en una jerarquía de sufrimiento por la cual los desheredados pueden hacer pocas cosas mal. En mucho mayor medida, la

21 En su descripción de la organización social huitoto, Gasché (1982, p. 12) explica que la palabra jaïenikï, que significa "huérfano" y "hombre ordinario", era usada para referirse a hombres cuyos familiares perecieron en guerras rituales u otros.

22 Todorov plantea una dura crítica a la autovictimización como uno de los más frecuentes abusos de la memoria, incluso en casos que pueden haber sido ya reconocidos y reparados: "Es más ventajoso seguir en el papel de víctima que recibir una reparación por el daño sufrido (suponiendo que el daño sea real): en lugar de una satisfacción puntual, conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por lo tanto, el reconocimiento de los demás" (2000, p.54).

derecha se desidentifica del otro, al cual culpa como víctima, y explota esta desidentificación para construir la solidaridad política mediante el miedo y la aversión fantasmales" (p.207). Frente a la "sobreidentificación reductora" y la "desidentificación criminal", Foster sugiere una identificación con "distancia crítica" y autorreflexiva. Es este tipo de alianza respetuosa, basada en una humanidad compartida, en diálogos de saberes y aprendizajes interculturales, el que demandan Rember, Brus y otros voceros de su posgeneración, alianzas que puedan fortalecer su capacidad de respuesta autónoma y de resistencia cultural de cara al futuro.

Resistencia cultural y proyectos de la posmemoria

¿Qué viene luego del vacío? Esto es lo que se pregunta Rubén cuando dice que "es momento de pensar y decir, '¿nos quedamos con los brazos cruzados, nos quedamos llorando, o qué hay que hacer?'" (Martínez, 2016). El recorrido del documental también desemboca en el mismo espacio de introspección: ¿Cómo nos encuentra el presente del futuro? ¿Cómo, desde dónde y para quién representar y reconstruir la memoria cultural?

> Creo que en estos momentos la pintura es una herramienta que los indígenas nos hemos apoderado, o hemos construido y es una herramienta que nos ha ayudado a nosotros a fortalecer nuestra identidad. [...] Sumado a la coca, al tabaco y a todo lo que nosotros sabemos, creo que la pintura vendría ser en estos tiempos como una actividad mágica que nosotros podemos utilizar para resguardar y para fortalecer esa parte importantísima que los abuelos han venido defendiendo desde hace muchísimo tiempo [...] De alguna forma nos hemos visto de la noche a la mañana frente a este público y hemos tenido que asumir esa voz de los abuelos. Tanto, qué se yo, Pablo, Brus y otros personajes más jóvenes. Yo espero que tengamos la responsabilidad y la honestidad de decir realmente lo que los abuelos nos han querido decir, para que ellos se sientan orgullosos de nosotros, de las nuevas generaciones. (Rember Yahuarcani en Martínez, 2016)

> Tengo un poco de miedo porque a veces se siente tanto, es como que tu imaginación te transporta al pueblo mismo, ¿no? es como que estás en la mira de tu misma potencialidad ante otros. [...] El arte siempre va a ser una forma de compartir. Entonces, gracias a que dan nombre en galerías, que dan espacio en otros medios de comunicaciones, va dando reconocimiento y al mismo tiempo ese reconocimiento es parte de una aceptación del público frente a lo imaginario del pueblo. Entonces eso hace grande también al pueblo porque nosotros somos parte y forjadores no solamente de la Amazonía

> sino también del Perú, porque al final somos parte del Perú y estamos haciendo la grandeza de una nación también un poquito, como se dice, en forma general, su granito de arena, positivamente. Entonces, bueno, vamos avanzando y creo que hay que dar la vuelta al mundo, hay que hacer universal el arte del pueblo amazónico, ¿no? (Brus Rubio en Martínez, 2016)

La opción de ambos artistas ha sido migrar a Lima, desde donde han comenzado a resquebrajar el silencio histórico y darle a su visión estética y su misión cultural una resonancia nacional e internacional. Apropiando la pintura como herramienta de fortalecimiento identitario y familiar, Rember y Brus se han posicionado efectivamente como mensajeros o transmisores de sus culturas huitoto y bora, de sus cosmovisiones y sus reclamos históricos. Rember resalta un papel central de la posgeneración: el de preservar y "resguardar" la memoria de sus abuelos, esa "parte importantísima" que implica tanto su acervo cultural como la experiencia traumática, las mutilaciones del exilio y las rupturas generacionales, y que solo se pueden invocar mediante la pintura como "actividad mágica" y mímesis del acto ritual y sus elementos sagrados, la coca y el tabaco. La magnitud de esa responsabilidad asumida ayuda a entender la intensidad subjetiva y el temor que siente Brus de cara a su imaginación retrospectiva que "te transporta al mismo pueblo" y ante los complejos desafíos del futuro: por un lado, contribuir a la "grandeza" de una nación que los silenció y, por el otro, universalizar el arte del pueblo amazónico, aunque sin la guía y la tutela del curaca y el sabio asesinados.

Desde la misma condición de *jaïenikï*, Rubén y Pablo se han propuesto otras formas de enfrentar la responsabilidad de la posmemoria y "asumir la voz de los abuelos": el retorno a sus comunidades, la tarea de revitalización cultural, así como la reconstrucción del espacio y la autoridad del curaca.

> Estoy regresando después de buen tiempo, después de salir, migrar a la ciudad y estudiar, terminar mi secundaria, estudiar la universidad. Entonces tengo que sacrificar quizás ciertos beneficios que me daba la ciudad, pero encuentro otro espacio acá en mi pueblo porque voy a construir la maloca, voy a tener mi casa, voy a tener mis sembríos. Voy a poder cultivar, producir la tierra que, para mí, eso es calidad de vida, ¿no? Y tengo dos hijos que van a poder continuar el trabajo que, hasta donde yo lo voy a dejar. Pienso que tengo que educarlos muy bien, instruirlos en el tema cultural para que sean grandes líderes y que sigan poniendo el hombro para el desarrollo de nuestros pueblos, así que he regresado a mi pueblo para trabajar comprometidamente con mi gente. (Rubén Medina en Martínez, 2016)

> La kukamera es un gran proyecto, ha sido difícil construirlo físicamente, es todavía difícil mantenerlo, pero sin el apoyo de mi familia esto no sería, o sea yo solo no podría. El primer paso era esto, la kukamera, ahora el siguiente paso es continuar el proyecto con los niños y, más adelante es que la kukamera no solo sirva para el proyecto con los niños sino que sirva para otros proyectos, para referencias para que se hagan más kukameras en diferentes pueblos. El festival Yrapakatun quiere mantener, quiere preservar el idioma, quiere preservar la cultura kukama, el festival quiere promover que los niños crezcan orgullosos de ser kukama. (Pablo Taricuarima en Martínez, 2016)

Estos proyectos implican dos objetivos diferentes aunque estrechamente relacionados: reconstruir el espacio y el liderazgo tradicional como una forma de conmemorar la memoria de la época del caucho y como un proyecto cultural con un alcance reivindicativo más amplio. En cualquiera de los casos, estamos viendo una transición del campo de la historia oral o "memoria comunicativa" (Assmann, 2008) al campo de la acción sociopolítica. Este proyecto de la posgeneración no es completamente nuevo. Durante la década de 1970, líderes jóvenes de la tercera generación lo hicieron en Pucaurquillo, Brillo Nuevo, Nueva Esperanza y otras comunidades de la diáspora indígena, buscando restaurar algunas de sus funciones tradicionales como ceremonias rituales, celebración de bailes y sesiones de *mambeo*[23] (Gasché, 1982; Chirif, 2009). En algunos casos se ha logrado esto, aunque en forma parcial: algunas malocas continúan en operación, otras han sido abandonadas o destruidas y otras se han diversificado, funcionando también como espacios de representaciones de música y danzas para turistas.

Los proyectos de la cuarta generación tienen otras características y enfrentan otro tipo de desafíos, comenzando por el hecho de que su posmemoria del caucho es más lejana, mediada y fragmentaria que la de la generación anterior. Los jóvenes líderes tienen formación universitaria y están migrando de retorno a sus comunidades luego de haber vivido varios años en Iquitos y en Lima. Así, mientras estudiaba negocios internacionales y turismo en Iquitos, Rubén formó la asociación Curuinsi en 2009 y, con el apoyo de la Red Ambiental Loretana, construyó una maloca en las afueras de Iquitos. Uno de sus principales propósitos fue "trabajar con jóvenes que ahorita se encuentran estudiando en la universidad a través de Beca 18 y que, de acá a unos tres o cuatro años, vamos a tener entre 17 profesionales indígenas en la especialidad de educación bilingüe intercultural" (Rubén Medina en Martínez, 2016). Sin

23 Actividad ritual que realizan los hombres durante eventos ceremoniales o sesiones de reflexión grupal con el fin de dialogar, transmitir relatos, preparar los trabajos o realizar curaciones. En las sesiones de mambe o mambeo se consumen hojas de coca y de cetico o yarumo turradas junto con el ampiri o pasta de tabaco.

De arriba hacia abajo:
Rubén Medina y su familia descansan durante faena de trabajo en El Estrecho.
Moliendo coca para ceremonia de mambe.
Escuchando relatos del caucho de los abuelos.
Enoca y Funora, hijos de Rubén y Jhuliana, frente a la nueva maloca.
Historias del caucho en la Amazonía peruana, 2016.









embargo, en 2015 la maloca entró en desuso y, por falta de mantenimiento y recursos, fue abandonada y eventualmente se destruyó. Su nuevo proyecto de maloca en San Antonio del Estrecho se orienta no solo a la recuperación de prácticas y saberes tradicionales, sino también a la educación cultural de niños y jóvenes. Pablo ha pasado por un proceso similar. En 2002 formó la asociación Yrapakatun y, desde 2010, mientras completaba sus estudios de arte en la Escuela Nacional de Bellas Artes de Lima, ha estado celebrando anualmente el festival Yrapakatun en Santo Tomás.

En el año 2014 se construyó la kukamera en Santo Tomás, gracias al apoyo financiero del gobierno regional de Loreto, la gestión de Pablo y su familia, y el trabajo familiar y vecinal. Aunque sin la vinculación tan directa con la experiencia del caucho, como en el caso de Rubén, el proyecto de la kukamera también se orienta a la reconstrucción cultural y el trabajo educativo con niños, así como al comercio de artesanía y la promoción turística. En parte motivado por la experiencia de recepción del documental, así como por la necesidad de

De arriba hacia abajo:
Pablo Taricuarima con su esposa e hijo en Lima.
Pintando en la Escuela Nacional de Bellas Artes, Lima.
Navegando con su familia hacia la kukamera en Santo Tomás.
Con su padre y abuelos dando clase de lengua kukama para niños en la kukamera.
Historias del caucho en la Amazonía peruana, 2016.



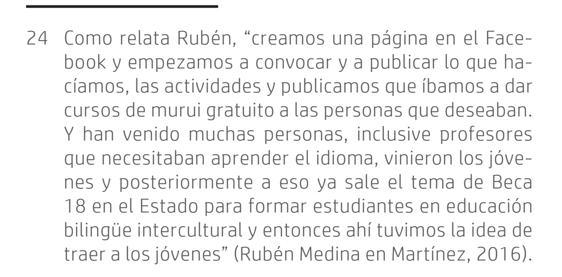






recuperar la kukamera que ya se estaba deteriorando por falta de mantenimiento, en julio de 2017 Pablo retornó con su familia a Santo Tomás a vivir allí.

Los proyectos de Rubén y Pablo se orientan más al trabajo intergeneracional que al intrageneracional: buscan recuperar memorias y prácticas tradicionales con el fin de educar a niños y jóvenes y reforzar su identidad cultural indígena de cara al futuro. Asimismo, se insertan en una cultura mediática global más favorable que les ofrece mayor independencia y un acceso más amplio a fuentes de apoyo y recursos[24]. Sin embargo, los jóvenes comparten con la generación anterior la necesidad de contar con apoyo político y alianzas institucionales. Incluso la existencia y continuidad de los nuevos proyectos dependen del reconocimiento


24 Como relata Rubén, "creamos una página en el Facebook y empezamos a convocar y a publicar lo que hacíamos, las actividades y publicamos que íbamos a dar cursos de murui gratuito a las personas que deseaban. Y han venido muchas personas, inclusive profesores que necesitaban aprender el idioma, vinieron los jóvenes y posteriormente a eso ya sale el tema de Beca 18 en el Estado para formar estudiantes en educación bilingüe intercultural y entonces ahí tuvimos la idea de traer a los jóvenes" (Rubén Medina en Martínez, 2016).

que le otorguen sus comunidades, lo cual requiere que sus líderes se legitimen como autoridades político-religiosas –un tipo de liderazgo tradicionalmente basado en el manejo de saberes ancestrales, en habilidades de oratoria, persuasión y poderes de sanación, así como en una red de lazos de parentesco que le brinden poder de influencia y prestigio social–. Como sostiene Gasché, en una cultura donde este tipo de autoridad era tradicionalmente heredado de padres a hijos, es problemático que los jóvenes asuman la autoridad de los antiguos curacas asesinados, aun si lo hacen como un acto de afirmación cultural, ya que esto "significa simultáneamente la negación de las normas antiguas y la afirmación de la tradición" (1982, p.27). Este es el dilema de la memoria violentada que se niega a morir, a ser desplazada por la posgeneración huérfana, o quizá incluso a ser reinterpretada por la posmemoria. Este conflicto con el pasado lejano lo vivió Rubén, cuando estuvo construyendo su primera maloca en Iquitos:

> Entonces, en mi sueño, cuando ya empezaba a consumir mambe, [...] como que las energías de nuestros ancestros decían, "¿por qué tú te atreves a hacer ésto? ¿quién eres tú?" o sea, llamándome como que ellos tenían el miedo de que yo le esté haciendo, burlándome, jugando, ¿no? Entonces yo a través de mi sueño les explicaba, "abuelo, quiero hacer esto porque estoy tan preocupado por la situación cultural que estamos pasando ahora, jóvenes que no hablan, niños que no entienden, entonces eso nos tiene que preocupar y por eso estoy haciendo esto". Entonces, ha habido como que un largo proceso, por decir, que me llamaban la atención fuertemente mientras íbamos construyendo la maloca. [...] Pero logramos construir, o sea, el sueño se hizo realidad y, desde entonces, el abuelo que nos ayudó a construir me iba preparando, me decía "hijo tú tienes que tener tus defensas, tú tienes que saber de nuestra cultura, la historia, el origen, cómo se funda la maloca, por qué está la maloca, los consejos, el lletade, que es en murui, que yo puedo decir, como que los deberes y los derechos de la sociedad murui.
> (Rubén Medina en Martínez, 2016)

Rubén logró responder a las demandas de la memoria colectiva durante esa primera etapa en Iquitos, pero su proceso de reaprendizaje continúa con su nuevo proyecto. Hacia el final del documental, lo vemos junto a su familia limpiando el terreno donde se construiría la nueva maloca. Unos meses después, cuando Rubén viajó a Lima para el estreno del documental, en diciembre de 2016, la maloca ya estaba casi terminada, gracias a su esfuerzo personal, familiar y el apoyo de terceros. Desde entonces, Rubén ha recibido nuevos mensajes de advertencia a través de sueños y otros medios que lo han llevado a postergar su fecha inicial de inauguración y profundizar su proceso de aprendizaje con un tutor

descendiente de curaca.[25] Su plan de inauguración incluye invitar a curacas y jefes de malocas de La Chorrera y otras comunidades matrices del pueblo huitoto en Colombia y, por ende, implica una gran responsabilidad ya que será la primera vez que un líder de la diáspora invitará a curacas de la matriz a inaugurar una maloca: un reencuentro de generaciones y facciones, una cumbre de memorias.

Los proyectos de los cuatro jóvenes nos llevan desde los caminos de la "memoria comunicativa" del caucho —el campo de la historia oral, el testimonio biográfico y la interacción intersubjetiva e intergeneracional— a lo que Assmann (2008) denomina la "memoria cultural": el patrimonio o memoria institucionalizada que "es exteriorizada, objetivada y almacenada en formas simbólicas, las cuales, a diferencia de los sonidos de las palabras o la gestualidad, son estables y trascienden lo situacional: pueden ser transferidas de una situación a otra y transmitidas a través de generaciones" (pp.110-111 [traducción propia]). Si la memoria comunicativa es verbal e intergeneracional y se transmite a lo largo de tres o cuatro generaciones sucesivas en lapsos de hasta 100 años, la memoria cultural es transgeneracional y se transmite mediante símbolos, tanto en sociedades letradas (libros, obras de arte, ritual y performances conmemorativas, monumentos, etcétera) así como en sociedades orales como las amazónicas (relatos, máscaras, cantos, danzas, rituales y celebraciones rituales, malocas, etcétera). Hemos visto cómo las interrupciones traumáticas, las rupturas generacionales, el exilio y la diáspora han llevado a que dichos símbolos pierdan mucho de su conexión corpórea con la comunidad, y es por eso que la posgeneración se ha empeñado en desarrollar proyectos individuales y familiares que buscan precisamente llenar los "espacios vacíos" de su patrimonio cultural. Como plantea Hirsh (2008), el trabajo posmemorial "busca *reactivar* y *recorporeizar* las estructuras más distantes de la memoria social/nacional y archivística/cultural, revistiéndolas con formas individuales y familiares de mediación y expresión estética" (p.111, cursivas en el original [traducción propia]). Desde esa nueva corporeidad, los proyectos apuntan a recuperar el espacio comunitario local, así como difundir su patrimonio pictórico desde Lima hacia el país y el resto del mundo.

La memoria desde espacios conmemorativos

A partir del interés generado por el documental, las memorias del caucho y los proyectos de los jóvenes ganaron un nuevo espacio de reconocimiento. En marzo de 2017 se inauguró la muestra temporal titulada *Memorias del caucho/Revelaciones del bosque humano* en el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) en Lima. La idea de la muestra nació luego que el entonces director del LUM vio el documental y participó como

25 Comunicación personal, junio de 2017.

comentarista el mismo día de su estreno en el Ministerio de Cultura de Perú, en diciembre de 2016. Nuevamente, es significativo que la iniciativa surgiera desde un espacio del Estado,[26] pero incluso más relevante es que la muestra del caucho compartiera el mismo espacio con la muestra permanente del conflicto armado de 1980-2000. Así, entre el 29 de marzo y el 30 de julio de 2017, el público tuvo la oportunidad de visitar y reflexionar sobre las dos grandes barbaries poscoloniales que ocurrieron en el país durante el siglo XX.

El diseño de la muestra estuvo basado en los contenidos y la propuesta narrativa del documental y, por tanto, el primer desafío fue traducir el lenguaje fílmico, su corporeidad performativa y temporalidad afectiva, a la textualidad didáctica y espacialidad objetual del lenguaje museográfico. Este desafío de transmediación se inscribe en el contexto de debates críticos que han cuestionado el rol convencional de museos y galerías históricas como espacios de poder y textualidades descorporeizadas que tienden a objetivizar/alterizar a los sujetos y comunidades representadas para propósitos de erudición didáctica, catarsis contemplativa u otros (Bennet, 1995; Caballero, 2014; Hooper-Greenhill, 2013; Waterton y Watson, 2013; Tolia-Kelly, 2016). Las estrategias museológicas inspiradas por una pedagogía de la memoria proponen “una pedagogía del reconocimiento del otro en mí, de la expresión, de la deliberación necesaria, de la creatividad y del diálogo” (Osorio y Rubio, 2006, p.33). De allí que representar el dolor de los genocidios y las rupturas de violencias epistémicas requiere de espacios críticos y atmósferas afectivas que involucren a visitantes y sujetos en diálogos de experiencias desde la complejidad de sus relaciones de poder, sus posicionamientos interculturales y temporales. La curaduría se propone como una relación de colaboración y cocreación, y el museo pasa de ser propietario/expositor de objetos a ser anfitrión de subjetividades, de erigirse como templo de sabiduría ilustrada a ser foro y laboratorio de experiencias y conocimientos compartidos (Shelton, 2013).

Desde esta mirada crítica, la muestra se planteó como una propuesta multisensorial y transmedial que buscaba no solo exponer e invitar al análisis y reflexión, sino también producir experiencias sensoriales, afectivas y evocativas a través de múltiples medios, formatos y texturas (pintura sobre llanchama y lienzo, fotografía de archivo, video, audio, animación 2D, *projection mapping*, infografías e instalaciones 3D). La curaduría fue realizada en consulta con los artistas indígenas participantes (Brus Rubio, Rember y Santiago Yahuarcani). Además, Rember y Santiago pintaron obras exclusivamente para la exhibición, enriqueciendo así su contenido y propuesta narrativa.

26 Como precedente, en el 2014 se exhibió la muestra fotográfica “Imaginario e imágenes de la época del caucho” en el Ministerio de Cultura, que fue auspiciada por el Viceministerio de Interculturalidad y otras instituciones de la sociedad civil. La curaduría estuvo a cargo de María Eugenia Yllia y Manuel Cornejo Chaparro.

El título de la muestra, *Memorias del caucho/ Revelaciones del bosque humano***,** invoca la necesidad de atender la memoria indígena como una experiencia "reveladora" frente a su invisibilización. Se resaltó así su propósito pedagógico orientado al aprendizaje histórico, cívico-ciudadano, ético-político e intercultural de públicos socialmente situados.

La muestra también buscó invocar y descentrar experiencias de exterioridad e interioridad, partiendo de la premisa de que los caucheros construyeron la Amazonía desde un plano exclusivamente exterior, como fuente inagotable de recursos materiales y, al mismo tiempo, se encargaron de oscurecer y ocultar la interioridad del bosque —sus pobladores y culturas— construyéndola como "salvaje" y peligrosa y, por tanto, sujeta a formas extremas de control, disciplina y explotación. Se intervino la exterioridad del LUM con una instalación artística evocativa de una maloca huitoto-bora en una de las plataformas externas del edificio. La interioridad de la muestra incluyó seis espacios con colores propios en los que se presentaron los principales escenarios del auge gomero como una secuencia de episodios históricos y temáticos (véase figura 1).

La afectividad de los escenarios se planteó en relación a los cuatro géneros literarios clásicos considerados como terrenos psíquicos (Cowan, 1984) que se suceden consecutivamente a manera de una tropología de la experiencia y el aprendizaje. Así, el escenario 1 (verde) se situó dentro del terreno de la lírica y su sentido evocativo de integridad, armonía y plenitud originaria, previa a la gran caída. El escenario 2 (negro) nos remite a la violenta invasión de los caucheros y el súbito descenso al abismo de la tragedia, y el escenario 3 (rojo) se ubicó en el mundo desolado, fantasmal de la comedia, donde solo la esperanza permite tolerar el sufrimiento. El escenario 4 (rojo), con su llamado a la justicia, la heroica rebelión indígena y la fundación de un nuevo mundo, encarnó el terreno de la épica y, finalmente, el escenario 5 (blanco) invocó la construcción utópica de una nueva lírica indígena.

La muestra también comprendió una serie de actividades diseñadas para promover el encuentro y diálogo entre el público y los expositores indígenas: visitas guiadas por los artistas y el curador, talleres de arte indígena para niños y jóvenes dictados por Rember Yahuarcani, Pablo Taricuarima y Frank Soria, presentaciones del documental con paneles de comentaristas invitados incluyendo a los jóvenes protagonistas, coloquios temáticos sobre la época del caucho y arte amazónico y un ciclo de cine sobre el caucho[27]. En cada una de las cuatro presentaciones del documental estuvo presente uno de los artistas, representantes del Ministerio de Educación,

27 Debido a limitaciones de recursos, logística y de personal, no se pudieron llevar a cabo los coloquios temáticos y las visitas guiadas. El LUM condujo una serie de visitas guiadas por practicantes con grupos de 15 a 20 visitantes durante los días de fiestas patrias (27 a 30 de julio).

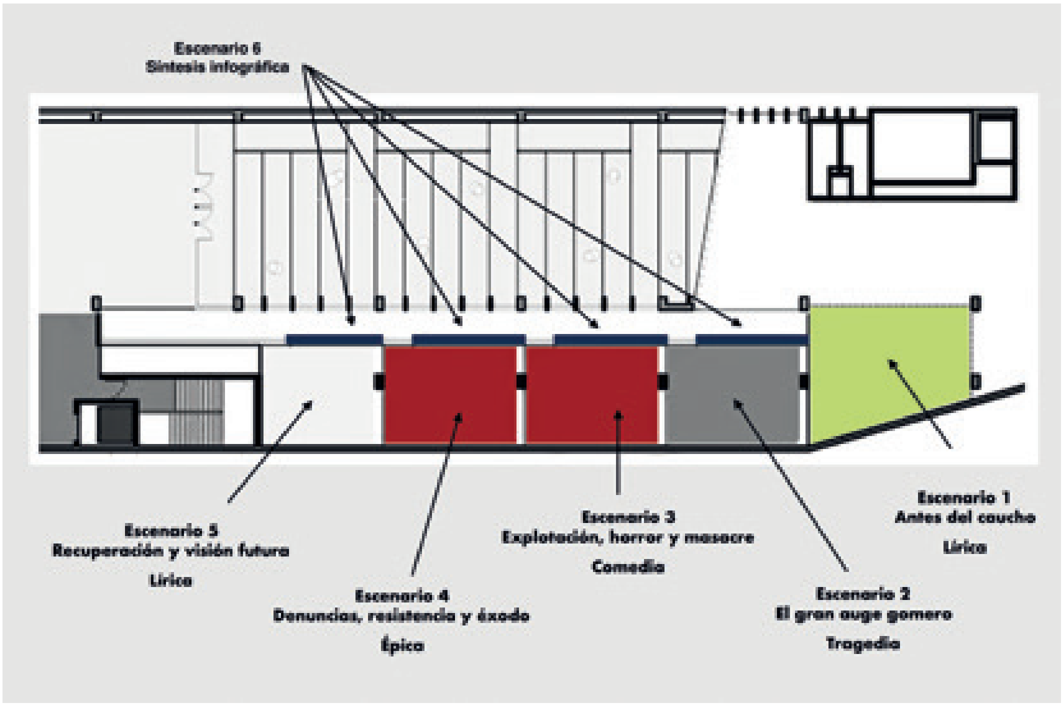


Figura 1. Planta de las salas de muestras temporales, LUM.

intelectuales y activistas por los derechos indígenas[28]. Asimismo, en una de estas presentaciones se realizó una ceremonia de sanación con canto ritual y manguaré por los sabios huitoto y bora Virgilio López y Gerardo del Águila, fortaleciendo así la dimensión ritual y afectiva de la muestra.

28 Los paneles de comentaristas incluyeron a los artistas Rember, Brus y Pablo; la directora de la DIGEIBIRA, Elena Burga; investigadores participantes en el documental, Frederica Barclay y Alberto Chirif; investigadores invitados, Gonzalo Portocarrero y Nelson Manrique (PUCP); el abogado Juan Carlos Ruiz (Instituto de Defensa Legal); y Liliana Galván y Wilton Martínez (CAVP).

Durante los cuatro meses de exhibición, la muestra recibió a cerca de diez mil personas, incluyendo a grupos de estudiantes secundarios y universitarios, familias y público en general. Tal como ocurrió con el documental, el público respondió con sorpresa, incredulidad e indignación ante las atrocidades[29]. La gran mayoría dijo desconocer completamente la época del caucho y les costaba creer que un

29 Se entrevistó de manera informal y esporádica a doce personas que visitaron la muestra. El LUM también recogió impresiones de visitantes mediante dinámicas e intercambios individuales y grupales.

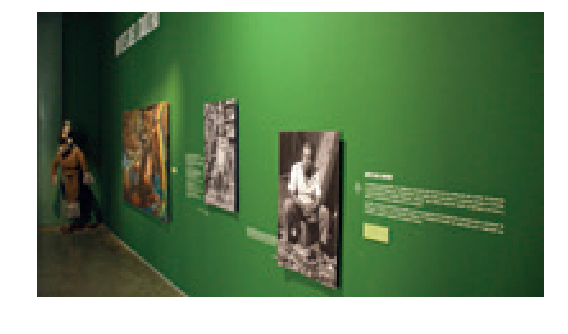
De arriba hacia abajo:
Sala 1: "Antes del caucho".

Perspectiva desde la sala 2, "El gran auge gomero".

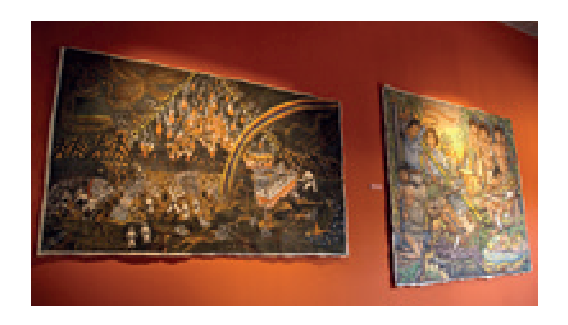
Pinturas de Santiago Yahuarcani y Brus Rubio en la sala 3, "Exploración, horror y masacre".

Visitantes en la sala 5, "Recuperación y visión futura".

Memorias del caucho/Revelaciones del bosque humano, 2016.









evento de esta magnitud hubiera ocurrido y que no se conociera: "¡Cómo es posible que no sepamos de esta horrenda historia!"; "Es como una pesadilla de la que uno se despierta cuando termina de mirar todo". Muchos expresaron indignación y vergüenza ante la complicidad del Estado y el silenciamiento por la historia oficial: "Tan solo saber que los gobiernos los han olvidado y maltratado así, me hace sentir cómplice y hasta avergonzada de ser peruana". La muestra también despertó interés en los visitantes por conocer más sobre la historia, sobre la Amazonía y los pueblos indígenas afectados; algunos sugirieron que se incluya más información escrita en las salas y otros propusieron organizar presentaciones informativas en el LUM.

La atmósfera afectiva de las salas fue muy bien recibida en general, induciendo una variedad de sensaciones y sentimientos: "Es difícil decir lo que te hace sentir, es como que entras en un túnel que te hace ver y sentir cosas fuertes, como entrar casi en un sueño que te lleva a otro mundo". La banda sonora ambiental con sonidos de aves, lluvia y cantos contribuyó a la

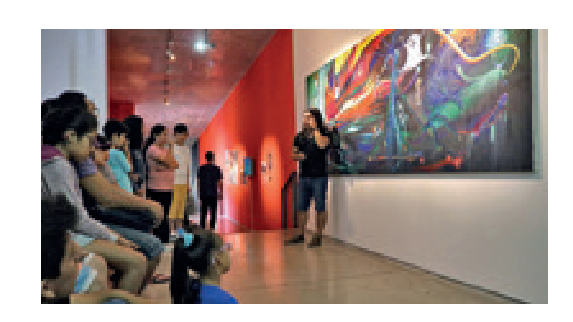
De arriba hacia abajo:
Rember Yahuarcani describe su pintura "¿De dónde venimos?" durante taller de pintura con niños.

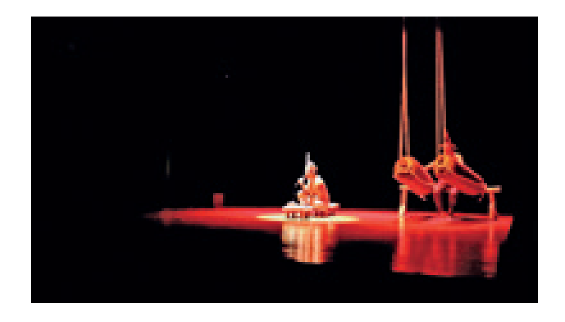
Ceremonia de sanación en el auditorio LUM.

Instalación de maloca en terraza exterior del LUM.

Pablo Taricuarima dirige taller de mashakaras con jóvenes en maloca del LUM.

Memorias del caucho/Revelaciones del bosque humano, 2016.









sensación de estar en ese "otro mundo" de la selva: "Me gustó escuchar los pájaros y la lluvia, era como cuando era chico y estaba en el monte pescando"; "Era casi como estar en una película que estás viviendo tú mismo". Algunos se sintieron incómodos por la penumbra de algunas salas y sugirieron que se ilumine más. No obstante, la sensación de estar en un túnel, acentuada por el alineamiento de las salas en forma de corredor, llevó al público a recorrerlo, atraído por la proyección al final del "túnel" de una animación 2D de la pintura *Monilla Amena: el árbol de los niños* de Brus Rubio. Los entrevistados más jóvenes dijeron sentirse atraídos por la combinación de medios digitales con la fotografía y la pintura: "Me ha gustado cómo lo han hecho, te da una sensación más completa y lo hace más contemporáneo".

Entre las sugerencias que se recogieron, hay tres que resaltan por su frecuencia y porque se relacionan al propósito de incidencia pedagógica de la muestra. Varios entrevistados dijeron que la muestra debería tener más público y que se le debería promover y publicitar más: "Es bien difícil que la gente se entere de esta

muestra tan importante, yo he venido porque siempre vengo al LUM pero así nomás nadie se entera"; "No esperé encontrarme con algo así tan impactante y creo que se debería dar a conocer más en los colegios, en las universidades". Asimismo, varios sugirieron que la muestra debería tener mayor duración o estar en exhibición permanente: "Esta muestra se acaba ya en unas semanas y cuánta gente no ha venido a verla, debería estar más tiempo"; "Aunque esto ha pasado hace tiempo, lo mismo sigue dándose ahora en la Amazonía, por eso debería estar siempre abierta al público para que no se olvide"; "Así como la exhibición de la época del terrorismo, esta también debería estar más tiempo". Sobre el rol del Estado, algunos opinaron que les parecía importante que el Ministerio de Cultura esté auspiciando la muestra y cumpliendo una función educativa: "El Estado no hizo nada antes para proteger a sus ciudadanos y ahora tiene un deber de educar a la gente"; "Si el Estado no hace algo para mejorar las cosas, nadie lo va a hacer, es una responsabilidad muy grande que tiene que cumplir".

Como indican estos comentarios, la muestra creó un espacio único para el reconocimiento y reflexión de la experiencia indígena y la barbarie del caucho. Esto es aún más significativo dado el contexto institucional del LUM como "un espacio de conmemoración, pedagógico y cultural" del Estado, cuya misión se define "promoviendo la memoria; impulsando el diálogo permanente en materia de democracia y derechos humanos; enfatizando la relevancia del acceso a la justicia y promoción de la inclusión y la tolerancia" (LUM, 2017). En este marco, la muestra cobró una resonancia oficial con importantes implicaciones, tal como expresó el viceministro de Interculturalidad en su discurso de inauguración:

> Los sucesos del caucho son presentes para los pueblos indígenas de nuestra Amazonía, han marcado de manera definitiva su identidad colectiva, y también deberían estar presentes en nosotros, y esa es la importancia de la muestra. Para aquellos que no lo conocíamos, enterarnos, y para aquellos que algo habíamos escuchado, reforzar esta presencia indígena en nuestras vidas, esta presencia indígena en nuestra historia, esta presencia indígena en la obligación del Estado a visibilizarlos en función de un buen servicio al ciudadano (Alfredo Luna, viceministro de Interculturalidad, 29 de marzo, 2017).

Las elocuentes palabras del viceministro fueron muy bien recibidas por el público, sobre todo su invocación a incorporar la alteridad indígena en el "nosotros" como país, a "reforzar" su presencia en la historia oficial y visibilizarlos como ciudadanos con derechos. Con este llamado se inauguró la muestra, convirtiéndose además en fuente de inspiración y motivación para las actividades realizadas durante los cuatro meses siguientes. Si se ven los resultados logrados en términos de llegada a una cantidad de público nunca antes alcanzada, de

visibilización y reconocimiento de la experiencia indígena, de memorialización de su capacidad de resistencia y visión de futuro, entonces se puede afirmar que la muestra cumplió en gran medida su propósito de sensibilización e incidencia pedagógica.[30]

¿Qué hacer con la memoria? El imperativo del futuro

La interrogante de qué hacer con la memoria nos lleva a preguntarnos: ¿cuál es el deseo de la memoria? ¿cuáles son sus aspiraciones y necesidades como "memoria viva temporalizada" en un espacio y contexto histórico específico? y, en particular, ¿qué anhelan las memorias del caucho y qué trabajos demandan en el presente del futuro? Un primer indicio que nos ofrecen los testimonios es su anhelo de ser escuchados y atendidos, de ser reconocidos y transmitidos. Esto lo hemos visto desde las denuncias de Saldaña y los jueces Valcárcel y Paredes a la urgencia de Aurelio y Ramiro Rojas de llegar con sus relatos "al país y al mundo", la necesidad de Rember de "decir realmente lo que los abuelos nos han querido decir", la búsqueda de Brus de "hacer universal el arte del pueblo amazónico" y la aspiración de Rubén de construir la maloca para "decirle al mundo que el pueblo murui aún existe". Este es un clamor existencial de memorias habitadas por recuerdos de terror, exilio y muerte que han sido silenciadas impunemente por más de un siglo.

Quizás la principal forma de responder a este clamor es *historizando la memoria,*[31] es decir, llevándola al ámbito del presente y de lo público con el fin de "validar las voces silenciadas, subvertir el discurso totalizante y abrir espacios deliberativos inclusivos" (Osorio y Rubio, 2006, p.28). Esta respuesta puede llevar en una multiplicidad de acciones, estrategias o programas políticos, judiciales, psicológicos, culturales, terapéuticos, artísticos, educativos, religiosos y otros. Todas estas acciones son importantes y válidas, aunque ninguna de ellas es suficiente por sí misma; se requiere de un esfuerzo colectivo, convergente, transmedial de incidencia en la esfera pública (Amador, 2013; Minow, 1998). Acá nos vamos a referir a tres estrategias que han sido reconocidas y adoptadas en muchos países para responder a experiencias traumáticas durante el siglo XX, desde Argentina, Chile, Francia, Israel y África del Sur hasta los países de Europa del Este. En primer lugar está la promoción y difusión de una historiografía autorreflexiva, crítica y

30 Al terminar su período de exhibición en el local del LUM en Lima, la muestra se trasladó a Iquitos como parte de un programa de "muestras itinerantes" auspiciadas por el LUM que recorrerán otras ciudades del país. La muestra de Iquitos fue inaugurada el 5 de agosto de 2017 por el ministro de Cultura, Salvador del Solar.

31 Esta propuesta, formulada por Jelin (2002) y Aróstegui (2004), entre otros, se sustenta en la idea de abordar el espacio público como arena de debate, reconocimiento y restauración de memorias suprimidas. Se plantea la tarea de historización no como el "acto de un 'historiador historicista' como le llamaría Walter Benjamin, sino como un agenciamiento que pone en juego multiplicidades (no autores únicos de la historia) y deseos (no como falta o carencia sino como productividad)" (Silva Echeto, 2006, p. 8).

sensible a la verdad de los hechos ocurridos (Rousso, 2007). En el caso del caucho, como hemos visto, existe una abundante producción de estudios históricos sobre la región del Putumayo, la cual contrasta con las escasas investigaciones conducidas en la región sur y central de la Amazonía. La segunda estrategia se refiere a una *pedagogía de la memoria*, es decir, al diseño e implementación de "una educación centrada en el rescate de la memoria y en la construcción de un recuerdo histórico común, en función de objetivos y compromisos con una práctica social enmarcada en la promesa del 'Nunca Más'" (Veneros y Toledo, 2009, p. 203). Finalmente, está el desafío de diseñar y ejecutar políticas públicas orientadas a la justicia así como a la conmemoración mediante espacios físicos, monumentos y otras formas de "memorias territorializadas" (Jelin y Langland, 2003).

La pedagogía de la memoria como estrategia nos lleva a preguntarnos qué recordamos y cuánto ha sido olvidado o suprimido, con qué acervo de memorias contamos y, sobre todo, cómo se puede articular este patrimonio memorial con un esfuerzo pedagógico orientado al desarrollo de lo que Osorio y Rubio (2006) llaman una "ciudadanía memorial". Insertar la memoria como rasgo central de la ciudadanía implica desarrollar capacidades críticas de aquellas estrategias totalizadoras que legitiman el olvido, tanto la supresión de memorias por una historia oficial que niega su responsabilidad ético-política, así como el "presentismo comunicacional" (Osorio y Rubio, 2006) que silencia el recuerdo y destruye la memoria, anulando su vitalidad y su deseo del por-venir como utopía.

> La pedagogía de la memoria es el recurso radical contra el olvido. Ella se configura en torno a la pregunta de qué nos está permitido olvidar. Esta es una pregunta sustantiva para desarrollar una "ciudadanía memorial" que actúe como garante de la defensa y promoción de los derechos humanos y de la propia democracia, en cuanto espacio público. Una democracia desarrollada en sus capacidades de deliberación y de conversación en torno a dilemas morales, con liderazgos inclusivos y capital cívico suficiente, tiene más posibilidades de no "fetichizar" el presente y abrir su historia a una dialéctica de la conmemoración crítica (Osorio et al., 2006, p.27).

La labor pedagógica al interior del sistema educativo es la que actualmente ofrece mayores oportunidades para cultivar una "ciudadanía memorial" en las futuras generaciones. Esto se debe en parte a la emergencia de nuevas tendencias en el aprendizaje escolarizado y la didáctica de la historia y las ciencias sociales, las cuales proponen como temas centrales justamente "la memoria, las identidades, la formación de la ciudadanía, la conciencia histórica, la historia reciente, el patrimonio y la narrativa, entre otros" (González y Pagès, 2014, p.302). Frente a este promisorio

horizonte educativo, la pregunta es entonces cómo trabajar con las memorias del caucho en los salones de clase, qué tipo de contenidos y materiales se necesitan desarrollar y de qué maneras reconstruyen estas memorias los estudiantes y docentes en diferentes comunidades educativas. La experiencia recogida hasta la fecha ofrece algunas pistas sobre cómo se dan estos procesos.

Como se ha mencionado, el documental etnohistórico es el componente central de un *kit* pedagógico multimedia que también incluye una guía pedagógica para docentes y otros materiales impresos. Asimismo, la metodología y objetivos del *kit* se han diseñado teniendo en cuenta el desarrollo de aprendizajes de acuerdo al perfil de Educación Básica del Currículo Nacional.[32] El material ha sido validado con una muestra de colegios públicos y privados,[33] mostrando resultados muy favorables en cuanto a su formato multimedia, propósito comunicativo, objetivos pedagógicos y desarrollo de competencias curriculares. Con respecto al proceso de recepción, los resultados más relevantes muestran: (1) un significativo grado de involucramiento cognitivo y emocional de los estudiantes y respuestas de asombro crítico ante los crímenes cometidos, y (2) un marcado contraste entre las maneras en que los estudiantes de colegios públicos y privados construyen las memorias del caucho a partir del documental. Así, los estudiantes de colegios públicos manifestaron altos niveles de identificación asociativa, admiración hacia los personajes y solidaridad con la experiencia indígena, así como un rango de “lecturas preferidas”[34] (Hall, 1980; Morley, 1992) enfocadas casi exclusivamente en temas de derechos, ciudadanía e interculturalidad y en procesos de discriminación y racismo, tal como ilustran los siguientes comentarios:

> El video que hemos visto me pareció algo indignante porque ya luego de cien años de la explotación del caucho aún se sigue discriminando y marginando a esa población indígena, lo cual hace que se alejen de sus raíces (Estudiante de tercero de secundaria de un colegio público).

32 La guía pedagógica especifica el abordaje del tema a partir del tratamiento articulado de los enfoques transversales de derechos e interculturalidad del Currículo Nacional, el cual incorpora el desarrollo de competencias en el estudiante tales como “construye su identidad”, “construye interpretaciones históricas”, “aprecia de manera crítica manifestaciones artístico-culturales” y “crea proyectos desde los lenguajes artísticos” (MINEDU, 2016).

33 La muestra comprendió dos colegios públicos y dos privados; el material se aplicó en cuatro cursos (Ciencias Sociales, Historia del Perú, Geografía y Economía y Formación Cívica Ciudadana) en ocho secciones de segundo a quinto grado de secundaria, cubriendo un total de 235 estudiantes. La información fue recolectada a través de cuestionarios y entrevistas abiertas con siete docentes, respuestas escritas de estudiantes, registros en audio y video de sesiones de debate, y proyectos realizados por estudiantes.

34 La noción de lecturas preferidas se refiere, por un lado, al tipo de significación codificada en el texto (ya sea escrito, fílmico, fotográfico u otro) que condiciona, hasta cierto punto, la respuesta del espectador (Hall, 1980) y, por el otro, a la predisposición o posicionamiento subjetivo del receptor que lo lleva a filtrar significados y, por tanto, a sesgar sus formas de interpretar el texto de acuerdo a sus preferencias conscientes o inconscientes (Morley, 1992).

> Me hizo sentir mucha indignación pero también cómo, a pesar del resentimiento y la tristeza que sufrieron por la explotación del caucho, incluso también a sus hermanos, familias, ellos tienen un alma de superación porque quieren estudiar en universidades, son pintores y tienen muchos sueños por alcanzar (Estudiante de tercero de secundaria de un colegio público).

En contraste, los estudiantes de colegios privados respondieron de manera más analítica, construyendo un mayor rango de interpretaciones posibles (históricas, filosóficas, artísticas, derechos y ciudadanía) acompañadas de expresiones de compasión, pena y de solidaridad autocrítica.

> Nos damos cuenta que el humano es egoísta y siempre lo ha sido, y nosotros decimos "esas actitudes son inhumanas", pero el humano lo va repitiendo todo el tiempo y ya se vuelve parte de nuestra forma de ser (Estudiante de cuarto de secundaria de un colegio privado).

> Cuando ves que todo un pueblo recuerda lo que le hicieron, te da impotencia. Saber que se está cometiendo una injusticia y pides ayuda pero no eres escuchado. Son los pueblos en la selva que pasan diariamente situaciones como en la época del caucho…es algo que muchos peruanos ignoran cuando no debería ser así, todos somos parte de esto y debemos hacer algo (Estudiante de cuarto de secundaria de un colegio privado).

Resalta en estos estudiantes la "impotencia" que provoca el deseo de "hacer algo" por el otro; en colegios públicos es la "indignación" la que desata un ánimo reivindicativo. Estos contrastes reflejan efectivamente la compleja realidad educativa y étnico-racial del país y son útiles para entender cómo las diversas poblaciones, escolares y no escolares, construyen la historia y la memoria colectiva del país, así como sus propias identidades. No obstante las diferencias, el factor común a todos los espectadores es su deseo de actuar para corregir y evitar las injusticias. Esto indica que la incorporación de testimonios en la enseñanza permite "a los jóvenes ser protagonistas en la reconstrucción del pasado y en la construcción de los conocimientos históricos y relacionar significativamente pasado, presente y futuro" (González *et al.*, 2014, p. 305). Estos primeros resultados brindan pautas importantes para el diseño de estrategias y proyectos pedagógicos orientados a historizar las memorias del caucho, a desarrollar la ecología de saberes necesaria para el aprendizaje intercultural y el cultivo de una ciudadanía memorial.

De otro lado, los sentimientos de impotencia e indignación de los estudiantes nos dicen algo más sobre el deseo de la memoria. Más allá de su anhelo de ser escuchados y atendidos, los testimonios indígenas también expresan

una profunda protesta por la impunidad de los crímenes y, sobre todo, un reclamo de justicia ante su condición de *jaïenikï* y la afrenta a su sentido de dignidad cultural y humana. ¿De qué otra manera se puede responder a la "mutilación intelectual" y la inhumana crueldad de los espacios de muerte? Este deseo reivindicativo se relaciona a su vez con el tercer desafío que plantea la historización de la memoria: el diseño y formulación de políticas públicas orientadas a la justicia y la conmemoración de la memoria. Aquí nos encontramos con un gran vacío que no ha sido confrontado aún por la historia oficial: el espacio lacunar creado por más de un siglo de supresión y olvido consciente de la historia del caucho y la memoria indígena.

Este vacío es incluso más crítico en relación al componente de justicia. Es importante tener en cuenta que el propósito de justicia en este caso está dirigido sobre todo al reconocimiento de la memoria viva y a responder a su deseo y, por tanto, no implica exclusiva ni necesariamente procesos de justicia judicial. Como propone Ricoeur (2004), "es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y el imperativo" (p.119). Así, transformar a la memoria del caucho en "proyecto" y contribuir a hacerle justicia requiere sobre todo reconocerla como "memoria ejemplar" en la esfera pública, como recuerdo aleccionador y movilizador. En la base de este planteamiento de justicia está el reconocimiento de la alteridad, ya que la justicia "por excelencia y por constitución se dirige hacia el otro [...] El deber de la memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí" (p.120). Es quizá por esta exigencia de incorporar la alteridad que es tan difícil hacer justicia real en países poscoloniales como el Perú: el pensamiento abismal que lo sustenta se basa justamente en la negación de la existencia de sujetos y territorios coloniales.

Si los gobiernos han ignorado la época del caucho siquiera como hecho histórico, tampoco las organizaciones indígenas han exigido su reconocimiento como acontecimiento catastrófico, genocidio o crimen de lesa humanidad. Las atrocidades de la época del caucho aparecen en el contexto de las demandas de derechos territoriales y de autogobierno indígena del AIDESEP y otras organizaciones regionales, pero nunca han estado planteadas como causa para el reclamo por reivindicaciones específicas. Esto se puede entender en parte porque, desde su fundación, las organizaciones indígenas han estado enfocadas en defenderse precisamente del legado histórico de la época del caucho: de las continuas incursiones y políticas extractivistas, de legislación que vulnera sus derechos territoriales, ambientales, económicos y ciudadanos.

> La historia de la Amazonía está poblada
> de misioneros, exploradores, extractores,

> caucheros, petroleros y toda suerte de vagabundos al paso; sin embargo, ella tiene mucho más que aportar a la gran nación peruana: la riqueza de sus cosmovisiones y su aporte filosófico ontológico, el cosmocentrismo. Pero la soberbia nación peruana, hegemónica y aplastante, no toma en cuenta este legado, no reconoce la alteridad, ni propone políticas interculturales dirigidas a los pueblos indígenas. Las veces que los gobiernos han mostrado interés han sido más con la mirada del saqueo de sus recursos, que lejos de servir como instrumento de desarrollo, han sido la maldición de los pueblos que habitan en ella (AIDESEP, Voz Indígena, 2015, p.5).

En cuanto al componente conmemorativo del desafío, la muestra temporal del LUM representa tal vez el más importante esfuerzo estatal en esta dirección. Su significado y los logros alcanzados, como hemos visto, son notables, y, no obstante, queda pendiente la inquietud expresada por algunos visitantes ante el cierre inminente de la muestra: ¿Llegó su mensaje a toda la población que debería alcanzar? ¿Son cuatro meses suficientes para honrar la memoria de los miles de indígenas desaparecidos? Estas preguntas cobran mayor relevancia si consideramos que "la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos de carácter político y a situaciones de represión y aniquilación, o cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo" (Jelin, 2002, pp. 10-11). La conmemoración es, pues, otra forma de hacer justicia a las memorias del caucho, a su deseo de ser reconocidas y atendidas por el país. Sin embargo, la muestra del caucho fue, desde su inicio, una conmemoración pasajera. La posibilidad de contar con un memorial permanente ni siquiera ha sido concebida aún. Esta confrontación con la mirada amnésica nos lleva a revisitar otro pasaje del discurso del viceministro durante la inauguración de la muestra:

> Es importante recordar que fueron treinta años de masacre, treinta años de ignominia y el Estado peruano no hizo nada para protegerlos. Por eso yo vengo acá a pedirles perdón a los pueblos indígenas a nombre del Estado peruano. Es hora de decir "nunca más". Ni la violencia cauchera, ni la violencia política, ni la violencia ciudadana (Alfredo Luna, viceministro de Interculturalidad, 29 de marzo, 2017).

Cuatro meses después, estas palabras siguen siendo fuente de inspiración: el reconocimiento de la responsabilidad estatal en la masacre, el consecuente pedido de perdón a nombre del Estado peruano y la promesa del "nunca más". Lo que más resalta aquí, y lo que más sorprendió favorablemente al público durante la ceremonia, es el pedido de perdón a los pueblos indígenas. ¿Cuál es el sentido del perdón en el proyecto de justicia de la memoria?

> El perdón debe ante todo haber encontrado lo imperdonable, es decir, la deuda infinita, el mal irreparable. Dicho esto, aunque no es debido, no carece de finalidad. Y esta finalidad tiene relación con la memoria. Su "proyecto" no es el de borrar la memoria; no es el del olvido; por el contrario, su proyecto, que es cancelar la deuda, es incompatible con el de cancelar el olvido. El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria (Ricoeur, 1995, p.195).

Para que el perdón logre su propósito de pagar la deuda y curar la memoria, no obstante, se requiere cumplir algunas condiciones previas que incluyen, ante todo, recuperar el respeto y la confianza de los agraviados mediante una muestra auténtica de arrepentimiento. Se requiere además que los afectados acepten el perdón y que se llegue a un entendimiento sobre las posibles formas de sanar el mal hecho. "Al pedir perdón estamos expresando, en últimas, no sólo la necesidad de pensar que actuamos de forma justificada, estamos expresando, en segundo lugar, el interés por continuar una relación, y que para lograrlo, en tercer lugar, estamos preparados a implicarnos en prácticas de reparación" (de Greiff, 2007, p. 48). Estas son condiciones indispensables para que el perdón pueda curar y "darle un futuro a la memoria". De otra manera, el perdón se puede reducir a un mero pronunciamiento personal o político dirigido a limpiar la mala conciencia, apaciguar la indignación y normalizar el agravio, o en una transacción interesada en conseguir algún tipo de ventaja. "Un perdón 'finalizado' no es un perdón, es solamente una estrategia política o una economía sicoterapeútica [...] Toda suerte de 'políticas' inconfesables, toda suerte de ardides estratégicos pueden esconderse abusivamente detrás de una 'retórica' o de una 'comedia' del perdón con el fin de quemar la etapa del derecho" (Derrida, 2007, pp.37-38).

Es importante notar que el viceministro no fue el primer funcionario del Estado en pronunciarse por el perdón. El 12 de octubre de 2012, los entonces ministro de Cultura y presidente del Congreso Nacional hicieron lo mismo, por escrito, ante una audiencia compuesta de indígenas y una gran cantidad de funcionarios de organismos nacionales e internacionales que se reunió para conmemorar los vejámenes de la época del caucho y el "Día de la Diversidad y la Interculturalidad de los Pueblos" (Chirif y Cornejo, 2012). El evento, denominado "El grito de los hijos de la coca, del tabaco y la yuca dulce", tuvo lugar en La Chorrera, Colombia, en el mismo local donde funcionó el principal centro de operaciones de Julio César Arana. También allí se leyó un pronunciamiento escrito de pedido de perdón enviado por el presidente de Colombia, Juan Manuel Santos. A continuación citamos fragmentos de los mensajes:

> Hoy, en nombre del Estado colombiano, a las comunidades de los pueblos Uitoto, Bora, Okaina, Muinane, Andoque, Nonuya, Miraña, Yukuna y Matapí, a todos pido PERDÓN por sus muertos, por sus huérfanos, por sus víctimas en nombre de una empresa, de un gobierno, de un pretendido "progreso" que no entendió la importancia de salvaguardar a cada persona y a cada cultura indígena como parte imprescindible de la sociedad que hoy reconocemos con orgullo como multiétnica y pluricultural (Juan Manuel Santos, Presidente de Colombia, 2012).

> Nos toca pedir de corazón, como peruanos y peruanas, perdón por todo el sufrimiento que como sociedad, como país, no fuimos capaces de evitar (Luis Peirano, ministro de Cultura, citado en Chirif et al., 2012, p. 5).

> [Manifiesto] mi sentido perdón por las miles de muertes de hermanos y hermanas indígenas del Putumayo que no supimos socorrer en su momento (Víctor Isla, presidente del Congreso, citado en Chirif et al., 2012, p. 5).

Es interesante observar que, a nivel del habla del perdón, el presidente colombiano menciona que cada uno de los agraviantes (la empresa, el gobierno, la ideología del "progreso") "no entendió la importancia de salvaguardar" a las víctimas. Es la falta de entendimiento la que impidió el actuar de manera justa. En el caso de los tres funcionarios peruanos, la causa del agravio es la falta de acción o la acción equivocada: el no hacer nada, no evitar o no socorrer. Pero el entendimiento precede a la acción y, en este caso, el entendimiento se refiere a la *ipseidad* (Ricoeur, 1996), a la incorporación de la alteridad como constitutiva del sí mismo colectivo. Ya en el año 2012, la historia oficial colombiana había adoptado ese entendimiento como política pública con respecto al caucho, mientras que en el 2016 el Estado peruanorecién hacía llamados a hacerlo. Más importante aún es el hecho de que el perdón del presidente colombiano se hiciera realidad como justicia reparativa: dos años después, en octubre de 2014, Santos anunció legislación que permitía a los indígenas "ejercer el derecho constitucional de auto-gobernarse a nivel local [...] El Conpes indígena y la formulación de los decretos-ley de víctimas y restitución de tierras son otras decisiones de las que nos sentimos especialmente orgullosos" (Santos, 2014). Las medidas adoptadas por el gobierno colombiano tienen un profundo significado en relación a las memorias del caucho puesto que se les otorgó el carácter de "memoria ejemplar" y, a partir de ella, extender el "pago de la deuda" pendiente no solo a las víctimas directas de las atrocidades sino a toda la población indígena colombiana.

Por último, tan significativo como el perdón y las medidas de reparación es el hecho de que el local donde se celebró el evento de 2012 y donde se cometieron algunos de los peores crímenes durante la época del caucho,

fue declarado en 2008 como "Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional" por el Ministerio de Cultura de Colombia y hoy en día alberga a centros educativos indígenas bajo el nombre de la "Casa del Conocimiento" que opera bajo un convenio entre la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH) y la Universidad Pedagógica de Colombia. Es decir, que incluso antes que el presidente colombiano enunciara su pedido de perdón, ya su gobierno había monumentalizado el espacio como una "marca territorial" de la memoria. Aunque este acto de resignificación se dio luego de un largo proceso de movilización social, indígena y no indígena, lo relevante es que el gobierno respondió a las demandas y dio el importante paso conmemorativo.

¿A qué se debe que el Perú se encuentre rezagado frente a Colombia y otros países en cuanto a la historización de las memorias del caucho? ¿Cuándo podremos como país responder al llamado de nuestra memoria y su deseo de un futuro sin ausentes, a la esperanza de ser y vivir de otra manera? No hay respuestas simples a estas preguntas puesto que implican dar pasos importantes hacia la decolonización de prácticas y mentalidades; implica sacudirnos del pensamiento abismal que produce memorias abismales –aquellas que silencian, borran o justifican la violencia colonial–, y construir "memorias posabismales", aquellas "cuya mirada hacia el pasado colonial inscribe la violencia colonial en el centro de la narrativa histórica de la modernidad" (Sena, 2016, p.116). Es por esto que no basta solo con responsabilizar a gobiernos débiles y organizaciones indígenas desbordadas. También hay en amplios sectores de la ciudadanía un grado de indiferencia, resistencia y/o vergüenza de reconocer el pasado doloroso y asumir el deber de la memoria. Como dijo un espectador en una presentación del documental en Iquitos hace apenas tres meses: "Esto no es novedad. Dejemos que nos resbale, esto ya pasó, al igual que pasó desde que llegaron los españoles a América, México, Perú, etcétera. Debemos pasar por alto todo eso, debemos agradecer lo lindo que dejaron en nuestra ciudad. Ya dejen de dramatizar todo".

Pero también hay muchos que se sienten llamados y comprometidos con el desafío de la memoria. En las presentaciones públicas del documental[35], la gran mayoría de los espectadores se muestran sorprendidos, conmovidos e indignados tanto por las atrocidades mismas como por su silenciamiento. Durante los conversatorios luego de la proyección, muchos se preguntan "¿Qué podemos hacer? ¿Cómo podemos ayudar para que esto se conozca más, para que no se vuelva a repetir?" En una

35 Hasta la fecha se han conducido más de veinte presentaciones en diversos foros y contextos no escolarizados, lo cual ha permitido recoger un amplio rango de reacciones y respuestas de diferentes públicos y así entender el horizonte de recepción del documental. En términos generales, las respuestas calzan con el mismo patrón de similitudes y diferencias encontradas entre estudiantes.

de estas presentaciones, una estudiante de secundaria propuso la siguiente respuesta: "Esforzarnos más como peruanos que somos, sentirnos orgullosos y tener respeto hacia esto que pasó hace mucho tiempo, amarlo, quererlo y sobre todo, vivirlo". Con estas sencillas palabras, esta joven nos enseña una gran lección: más allá del anhelo de ser escuchada, atendida o reparada, el deseo más profundo de la memoria es de empatía, el anhelo de ser respetada y acogida afectivamente.

Con este sentimiento completamos nuestro recorrido por las memorias del caucho. El desafío histórico que plantea el trabajo de la memoria nos compete a todos y todas, como nación y como Estado, a indígenas y no indígenas. La construcción de una ciudadanía memorial es fundamental sobre todo en países poscoloniales, tan habitados por escenas primordiales y memorias abismales que buscan perpetuarse, y la tarea demanda legiones de "emprendedores de la memoria", no solo aquellos que lo son por vocación, sino también a los que pueden llegar a serlo ante una experiencia significativa de aprendizaje, como nuestra querida estudiante nos enseña.

Referencias bibliográficas

Amador, J. C.
2013. Aprendizaje transmedia en la era de la convergencia cultural interactiva. *Educación y Ciudad, 25,* 11-24.

Aróstegui, J.
2004. Retos de la memoria y trabajos de la historia. *Revista Pasado y Memoria, 3,* 5-58.

Assmann, J.
2008. Communicative and Cultural Memory. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, 109-118.

Belaunde, L. E.
2008. La narración de la memoria Aymenu (Uitoto) en la pintura de Rember Yahuarcani. *Tellus, 8*(14), 247-255.

Bennett, T.
1995. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. Londres: Routledge.

Bhabha, H.
1994. *The location of culture*. Nueva York: Routledge.

Bloch, M.
2001. *Apología para la historia y el oficio de historiador*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Bonilla, H.
1993. Estructura y eslabonamiento de la explotación cauchera en Colombia, Perú, Bolivia y Brasil. *Data-Revista de Estudios Andinos y Amazónicos, 4*, 9-22.

1974. El caucho y la economía del oriente peruano. *Historia y Cultura, 8*, 69-80.

CAAAP
s/f. Testimonios Huitotos. Documento inédito.

Caballero, L. F.
2014. Los museos de la memoria como posibilidad de reflexión ético-política. *Ciudad Paz-Ando, 7*(1), 126-145.

Candau, J.
2006. *Antropología de la memoria.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Casement, R.
2012. *El Libro Azul Británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo.* L.E. Belaúnde (Trad.). Lima: CAAAP-IWGIA.

Castro de León, M.
1974. *Los Bora y Huitoto de la región del Ampiyacu. Estudio Etnográfico.* (Tesis de Bachiller). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Chaparro, A. (Ed.)
2007. *Cultura, política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Chaumeil, J.P.
2009. Guerra de imágenes en el Putumayo. En A. Chirif *et al.* (Eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo* (pp. 37-74). Lima: CAAAP/ IWGIA/UCP.

Chirif, A.
2014. *Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria.* Lima: ORE/Nouvelle Planète/IBC/ IWGIA.

2005. Presentación. En C. Rey de Castro *et al., La Defensa de los Caucheros.* Monumenta Amazónica (pp. 51-72). Iquitos: CETA-IWGIA.

2004. Introducción. En C. Valcárcel, *El Proceso del Putumayo y sus Secretos Inauditos*. Monumenta Amazónica (pp. 15-77). Iquitos: CETA-IWGIA.

Chirif, A. y Cornejo, M.
2012. Reencuentro de familias separadas por la barbarie del caucho: Abriendo el canasto de la abundancia. https://www.servindi.org/actualidad/75193.

Chirif, A. y Cornejo, M. (Eds.)
2009. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP/ IWGIA/UCP.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación
2003. *Informe final*. Lima: CVR. http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php

Cornejo, M. e Yllia, M.E.
2009. Percepciones, representaciones y ausencias: Narrativas e imágenes de la época del caucho. En A. Chirif *et al.* (Eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo* (pp. 170-202). Lima: CAAAP/ IWGIA/UCP.

Cortés, L.
2015. *Amazónicos: Un estudio de pintores amazónicos actuales.* (Tesis de doctorado en Historia del Arte y Musicología). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Cowan, L.
1984. *The Literary Genres as Psychic Terrains and the Cosmos of the Imagination.* Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture.

Defensoría del Pueblo
2012. *Violencia en los conflictos sociales. Informe Defensorial No. 156*. Lima: Defensoría del Pueblo.

De la Cadena, M.
1999. De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970). En S. Stern (Ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 39-72). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De Greiff, P.
2007. Debate sobre el texto de Derrida. En A. Chaparro (Ed.), *Cultura, política y perdón* (pp. 44-57). Bogotá: Universidad del Rosario.

Degregori, C. I.
1991. Prólogo. En M. Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega* (pp. 10-12). Lima: IEP.

Derrida, J.
2007. Política y perdón. En A. Chaparro (Ed.), *Cultura, política y perdón* (pp. 21-44). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Fanon, F.
1994. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: FCE.

Feld, C. y Stites Mor, J. (Eds.)
2009. *El pasado que miramos: memoria e imagen ante la historia reciente*. Buenos Aires: Paidós.

Foster, H.
2001. *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Ediciones Akal.

Freud, S.
1923. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Gasché, J.
1983. La ocupación territorial de los nativos huitoto en el Perú y Colombia en los siglos 19 y 20: Apuntes para un debate sobre la nacionalidad de los huitoto. *Amazonía Indígena, 7*, 2-19.

1982. Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad. *Amazonía Indígena, 5*, 11-31.

González, P. y Pagès, J.
2014. Historia, memoria y enseñanza de la historia: conceptos, debates y perspectivas europeas y latinoamericanas. *Revista Historia y Memoria, 9*, 275-311.

Gray, A.
2005. Las atrocidades del Putumayo revisitadas. En C. Rey de Castro *et al., La Defensa de los Caucheros.* Monumenta Amazónica (pp. 15-50). Iquitos: CETA-IWGIA.

Halbwachs, M.
2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Hall, S.
1980. Encoding/decoding. En S. Hall *et al.* (Eds.), *Culture, media and language* (pp. 128-138). Londres: Hutchinson.

Hardenburg, W.
1912. *The Putumayo: The Devil's Paradise - Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein*. Londres: T. Fisher Unwin.

Hernández, M.
2000. *¿Es otro el rostro del Perú? Identidad, diversidad y cambio.* Lima: Agenda.

Hillman, J.
1983. *Healing Fiction*. Connecticut: Spring Publications.

Hirsch, M.
2012. *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. Nueva York: Columbia University Press.

2008. "The generation of postmemory. *Poetics Today, 29*(1), 103-128.

Hooper-Greenhill, E.
2013. *Museums and their Visitors*. Londres: Routledge.

Huyssen, A.
2001. *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jameson, F.
1983. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Nueva York: Routledge.

Jelin, E.
2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jelin, E. y Langland, V. (Eds.)
2003. *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI.

Joutard, P.
2007. Memoria e historia ¿cómo superar el conflicto? *Historia, antropología y fuentes orales, 38*, 115-122.

Koselleck, R.
1993. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Lacan, J.
1971. *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lagos, O.
2005. *Arana, rey del caucho. Terror y atrocidades en el Alto Amazonas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Lefranc, S.
2004. *Políticas del perdón*. Madrid: Cátedra (grupo Amaya, S.A.).

Leguía, A.B.
1929. Respuesta a José Ángel Escalante. *Mundial*, No. 472.

Lienhard, M.
1996. De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En J. Mazzotti, y J. Zevallos Aguilar (Eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. (pp. 57-80). Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.

Lugar de la Memoria
2017. Portal web. LUM, Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social. Lima: Ministerio de Cultura. http://lum.cultura.pe/el-lum/quienes-somos

Martín-Baró, I.
1988. La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador, 7*(28), 123-141.

Martínez, W. (Director)
2016. *Historias del caucho en la Amazonía peruana*. [DVD]. Lima: Centro de Antropología Visual del Perú.

MINEDU
2016. *Currículo Nacional de la Educación Básica*. Lima: Ministerio de Educación del Perú.

Minow, M.
1998. *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*. Boston: Beacon Press.

Molano-Campuzano, J.
1972. *La Amazonía, mentira y esperanza*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

Morley, D.
1992. *Television, Audiences and Cultural Studies*. Londres: Routedge.

Nora, P.
1989. Between memory and history: Les lieux de la mémoire. *Representations, 26*, 7-24.

Ochoa, N.
1983. Artesanías entre los Bora del Ampiyacu. *El Trueno, 16* (Agosto-setiembre). Lima: CAAAP.

Osorio, J. y Rubio, G.
2006. *El deseo de la memoria. Escritura e Historia*. Santiago de Chile: Escuela de Humanidades y Política.

Paredes, J. R.
2014. *El debate sobre la memoria del conflicto armado en el Perú (1980-2000). Un acercamiento a través de la cultura visual*. (Tesis de maestría). Universidad de Montreal, Montreal.

Paredes, R.
2009. Los informes del juez Paredes. En A. Chirif *et al.* (Eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo* (pp. 76-150). Lima: CAAAP/ IWGIA/UCP.

Pau, S.
2016. *Tradición oral, literatura y violencia en la Amazonía peruana: La época del caucho*. (Tesis de doctorado en Literatura Hispanoamericana). Universidad de Cagliari, Italia.

Pennano, G.
1988. *La economía del caucho*. Iquitos: CETA.

Pieterse, J.
1997. “Multiculturalism and museums: Discourse about others in the age of globalization”. *Theory, Culture & Society, 14*(4), 123-146.

Pineda, R.
1988. Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas. Aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana, en 1917. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 16*(1), 163-182. Recuperado de: http://www.bdigital.unal.edu.co/35677/1/36089-149548-1-PB

Portocarrero, G.
2017. Memoria y sanación. *El Comercio*. 7 de abril de 2017. Recuperado de: http://elcomercio.pe/opinion/columnistas/memoria-sanacion-gonzalo- portocarrero-425557.

Rey de Castro, C.
1913. *Los Escándalos del Putumayo*. Barcelona: Imprenta Viuda de Tasso.

Rey de Castro, C., Larrabure y Correa, C., Zumaeta, P. y Arana J.C.
2005. *La Defensa de los Caucheros*. Monumenta Amazónica. Iquitos: CETA-IWGIA.

Ricoeur, P.
2004. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

1999. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Buenos Aires: Arrecife-UAM.

1996. *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.

1995. *Lo justo*. Barcelona: Caparrós.

Rojas, R. y Acuña, A.
2015. *La historia jamás contada sobre la época del caucho. Dos testimonios indígenas*. A. Chirif, (Ed.). Lima: Instituto del Bien Común.

Rouch, J.
1975. The camera and man. En P. Hockings (Ed.), *Principles of visual anthropology* (pp. 83- 102), Chicago: Mouton Publishers.

Rousso, H.
2007. La trayectoria de un historiador del tiempo presente, 1975-2000. En A. Pérotin-Dumon (Ed.). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Junio 2007. www.historizarelpasadovivo.cl

San Román, J.
1975. *Perfiles históricos de la Amazonía peruana.* Lima: CETA (Ediciones Paulinas).

Santos, B.
2010a. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones/Prometeo/FFyL UBA/CLACSO.

2010b. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

2014. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.

Santos, F. y Barclay, F.
2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santos, J.M.
2012. Mensaje del Presidente Juan Manuel Santos con motivo de la celebración del 12 de Octubre. Recuperado de: http://www.asturiasmundial.com/noticia/32051

Sarlo, B.
2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sastre, C.
2015. Tensiones, polémicas y debates: el museo 'Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social' en el Perú post-violencia política. (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos). Universidad de Chile, Santiago.

Sena, B.
2016. Antropología y postcolonialismo. La memoria abismal. *Revista Andaluza de Antropología, 10*, 102-118.

Shelton, A.
2013. Critical Museology. A Manifesto. *Worlds Advances in Research, 1*(1) 7-23.

Silva Echeto, V.
2006. Prólogo. En J. Osorio *et al., El deseo de la memoria. Escritura e Historia* (pp. 5-12). Santiago de Chile: Escuela de Humanidades y Política.

Spivak, G. Ch.
2003. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología, 39*, 297-364.

Stern, S.J.
2012. Memorias en construcción: Los retos del pasado presente en Chile, 1980-2011. *Anuario de la Escuela de Historia*, 99-119.

Stern, S. J. (Ed.)
1999. *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Taussig, M.
2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación.* Bogotá: Norma.

Todorov, T.
2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Tolia-Kelly, D.
2016. Feeling and Being at the (Postcolonial) Museum: Presencing the Affective Politics of 'Race' and Culture. DOI: 10.1177/0038038516649554.

Traverso, E.
2006. *Els usos del passat. Història, memòria, política*. Valencia: PUV.

Tyler, S.
1986. Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Writing Culture* (pp. 122-140). Berkeley: University of California Press.

Valcárcel, C. A.
1915. *El Proceso del Putumayo y sus Secretos Inauditos*. Monumenta Amazónica, 2004. Iquitos: CETA-IWGIA.

Veneros, D. y Toledo, M. I.
2009. Del uso pedagógico de lugares de memoria: visita de estudiantes de educación media al Parque Por la Paz Villa Grimaldi (Santiago, Chile). *Estudios Pedagógicos, 35*(1), 199-220.

Waterton, E. y Watson, S.
2013. Framing theory: Towards a critical imagination in heritage studies. *International Journal of Heritage Studies, 19*(6), 546-561.

Yepes, B. y Pineda, R.
1975. La rabia de Yarocamena: etnología histórica de una rebelión indígena en el Amazonas. *Revista Tolima. Segunda Época, 11*(2).

Yllia, M. E.
2009. De la maloca a la galería: la pintura sobre llanchama de los boras y huitotos en la Amazonía Peruana. *Illapa, 6*(6), 95-107.

Young, J. E.
2000. *At Memory's Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven: Yale University Press.

Zumaeta, P.
2005. Las Cuestiones del Putumayo. Memorial. Folleto N° 1. En C. Rey de Castro *et al. La Defensa de los Caucheros* (pp. 365-380). Monumenta Amazónica. Iquitos: CETA-IWGIA.

Wilton Martínez Carlevarino - *wmartinez@cavperu.org*

Antropólogo visual, productor y realizador con más de 25 años de experiencia en investigación y producción de cine etnográfico con universidades y organizaciones nacionales e internacionales. Es presidente fundador del Centro de Antropología Visual del Perú (CAVP). Ha dictado cátedra en universidades dentro y fuera del país y actualmente es docente en la University of Maryland, EEUU. Ha publicado sobre temas de comunicación intercultural y antropología visual, y su *website* profesional, ethnovisions.net, es ampliamente reconocido y utilizado en universidades de todo el mundo. Ph.D. en Antropología Social y M.A. en Antropología Visual por la University of Southern California. M.A. en Psicología Arquetipal por Pacifica Graduate Institute.


AMOR
Y
PAZ
DE LA MEMORIA
TRABAJO DEL DUELO,
TRABAJO DE REPARACIÓN



ARTE Y MEMORIA

ISSN: 2523-112X

Desencuentros durante tiempos violentos: el *Rock* subterráneo y la ultra izquierda sanmarquina en los 80

Wrangling during Violent Times: Punks and the Radical Left at San Marcos University in the 80's

Fabiola Bazo

RESUMEN

Este ensayo muestra cómo la radicalización política de los ochenta y sus expresiones de violencia (que alcanzan su máxima expresión con el surgimiento de Sendero Luminoso) se manifestaron en las identidades juveniles de ese periodo. Examina la interacción entre estudiantes sanmarquinos de ultraizquierda y los rockeros subterráneos, 'subtes'. Testimonios directos y la revisión de publicaciones de ese periodo revelan cómo los prejuicios que primaban en la sociedad limeña de entonces se reprodujeron en las interacciones de estos grupos juveniles, así como los límites de los discursos contestatarios y de denuncia social de esa década, y la afirmación de identidades antagónicas basadas en la otredad en ambos grupos.

Palabras clave: Rock subterráneo / Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Movimiento estudiantil / Contracultura juvenil / Radicalización política

ABSTRACT

This essay shows how political radicalization and its expressions of violence during the 80s in Peru (which reaches its maximum expression with the emergence of Sendero Luminoso in 1980) permeated youth identities. It examines the interaction between ultra-left university students and the punk rock scene in Lima. Direct testimonies and the review of publications of that period reveal how the prejudices that prevailed in Lima's society at that time were reproduced in the interactions between these groups. It also shows the limits of protest and denunciation discourses, as well as the affirmation of antagonistic identities based on otherness in both groups.

Keywords: Peruvian punk / San Marcos National University / Youth conterculture / Student movement / Political radicalization

Introducción

La década de los ochenta en el Perú se caracterizó por su aguda polarización social, crisis económica, radicalización y violencia política. La radicalización política fue un fenómeno que se inició en los setenta, e implicó la erosión de los patrones tradicionales de comportamiento verticales y jerárquicos entre clases sociales, agudizando antagonismos de clase, étnicos y raciales enunciados en desconfianza, comportamientos agresivos e incluso violencia entre las clases sociales (Stein y Monge, 1988, p.13). La violencia política alcanzó su máxima expresión con la emergencia del movimiento maoísta Sendero Luminoso en 1980. Al mismo tiempo que el país retornaba en 1980 a la democracia después de doce años de dictadura militar, Sendero Luminoso declaraba la guerra al Estado Peruano e iniciaba un conflicto armado interno en la sierra sur que se expandió hacia Lima y, posteriormente, a otras zonas como el Alto Huallaga. Desde ese momento, la violencia política se constituyó como "uno de los problemas más importantes en la sociedad peruana contemporánea" (Manrique, 2002, p.144).

Debido a la violencia política, en menos de tres años el gobierno elegido democráticamente del presidente Fernando Belaúnde (1980-1985) autorizaba la paulatina militarización del país y la suspensión de derechos y garantías ciudadanas. Su sucesor, Alan García (1985-1990), prometió una estrategia antisubversiva distinta que no delegaría el control a las Fuerzas Armadas. Sin embargo, los casos de violaciones de derechos humanos en zonas en estado de emergencia, que fueron una constante durante el gobierno de Belaúnde, no tardaron en aparecer durante su gobierno. Concurrentemente, el Perú soportaba una rampante recesión económica sin precedentes que generó altos niveles de desempleo e hiperinflación y afectó directamente a los jóvenes, quienes, a pesar de tener mayores niveles educativos que generaciones anteriores, no contaban con las mismas oportunidades de movilidad social. Fue una generación "marcada por la exclusión social y la ausencia de canales orgánicos de participación" (Venturo, 2001, p.116).

Julio Cotler (1986), en su informe sobre la radicalización de la juventud popular alemana para un número especial de la revista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), indicó no solo que la emergencia de Sendero Luminoso en 1980 fue "la muestra más evidente de la existencia de un panorama de radicalización y violencia en la sociedad peruana" (p.110), sino también recalcó que la radicalización de los jóvenes de los ochenta "parecería proclive a Sendero Luminoso" ya que esta juventud popular no expresaba su radicalización a través de canales institucionales como los partidos políticos, como lo hicieron los jóvenes de las décadas de los sesenta y setenta. Más bien, negaba toda validez al régimen político e institucional porque este carecía de la capacidad de construir canales participativos para una juventud que enfrentaba un panorama de oportunidades económicas y de movilidad social limitadas (p.119).

Este ensayo examina un desencuentro entre jóvenes de la generación de los ochenta que manifestaron su radicalización de distinta manera. Por un lado, estudiantes sanmarquinos con patrones ideológicos y formas organizativas similares a la juventud popular de los sesenta y setenta (con ideas políticas de ultraizquierda que enfatizaban la interpretación literal de textos ideológicos fundacionales asociados al marxismo y al maoísmo), provenientes de sectores populares y de familias migrantes de primera generación. Por el otro, los jóvenes que participaban en la escena del *rock* subterráneo, en su mayoría provenientes de familias urbanas, sin un proyecto ideológico u organizativo, y que desde una posición individualista rechazaban también el régimen político e institucional a través de su música. Ambos grupos se enfrascaron en una discusión sobre la autenticidad de sus posiciones, dejando de lado coincidencias como la protesta contra las recientes masacres de civiles en Ayacucho.

Para entender este desencuentro es necesario examinar el posible desfase entre los discursos, vivencias e interpretaciones de los discursos por parte de estos jóvenes, lo que Nelson Manrique (2002) denomina procesos objetivos y subjetivos. Este desfase explicaría por qué, a pesar de que ambos grupos proclamaban un discurso igualitario y se mostraban críticos de los estamentos que dividían la sociedad peruana y del conflicto armado interno, no pudieron comunicarse y reprodujeron los antagonismos de clase, étnicos y raciales de la sociedad limeña de entonces. Sobre la base de testimonios y la revisión de publicaciones de ese periodo, muestro cómo los prejuicios imperantes se reprodujeron en las interacciones de los grupos juveniles mencionados, prejuicios que incluso persisten hasta la actualidad y muestran los límites de los discursos contestatarios y de denuncia social de los años ochenta.

El *rock* subterráneo

El *punk rock*, su “actitud” y el “hazlo-tú-mismo” detonarían en Lima en 1985 —casi diez años después que en Londres, y el mismo año que Alan García fue elegido presidente por primera vez— con cinco grupos fundacionales: Leusemia (1983), Narcosis (1984), Autopsia (1985), Guerrilla Urbana (1985) y Zcuela Cerrada (1985). Los subtes escribían, producían, distribuían y difundían su producción musical siguiendo el *ethos* del “hazlo-tú-mismo”, fuera del circuito oficial de música comercial (disqueras, radios), al cual despreciaban por ser parte del “sistema” e indiferente a tendencias musicales alternativas. Ellos se vieron a sí mismos como una ruptura con el *rock* nacional y buscaron establecer un claro deslinde con el circuito del *rock* comercial limeño constituido por grupos que grababan con las disqueras locales, y se dedicaban a hacer “*covers”* de temas en inglés o *pop rock* que sonaba en las radios. La marginalidad fue una característica de esta contracultura juvenil.

Para entender la evolución del *rock* subterráneo es necesario entender el contexto sociopolítico en el que surgió. No se trató solo de una escena musical con estética y ética punk. Su producción artística y las dinámicas internas de la escena subte reprodujeron lo que sucedía en la sociedad limeña de entonces. A diferencia de los temas del circuito de *rock* comercial de entonces, sus letras cuestionaban la autoridad, la injusticia y las convenciones sociales que imponía «el sistema». Los subtes expresaban con crudeza y muchas veces con un lenguaje soez lo que pensaban y sentían. En realidad, eran gritos de impotencia y de alienación personal, muy individualista.

¿Qué atrajo a estos jóvenes, mayoritariamente varones a participar en esta contracultura limeña en los años ochenta? El compartir la misma alienación, el mismo estado de ánimo sin futuro hacia la política, las instituciones democráticas en un entorno de radicalización política y antagonismo de clases.

Los subtes fueron parte de una generación que a pesar de contar con mayores niveles educativos que generaciones anteriores, no contó con las mismas oportunidades de movilidad social. Este escenario se tradujo dentro de la escena de *rock* subterráneo en un estado de ánimo carente, inicialmente, de una agenda política o de acción. La respuesta de los subtes a esta exclusión fue asumir el exaltado individualismo antisocial del punk: querían que los dejaran solos para poder decidir por ellos mismos. Su mensaje de protesta fue distinto al de los grupos de la nueva trova, quienes fueron muy populares por esos años. El siguiente extracto de un manifiesto producido por el fanzine *Alternativa* en 1985 resume en buena cuenta el discurso de este sector subterráneo, que fue dominante al comienzo:

> Si parecemos violentos y agresivos es, únicamente, por lo rotunda de nuestra negativa a participar de la hipocresía, del egoísmo, de la mediocridad y de la violencia generalizada en esta sociedad. Violencia que, por lo demás, nosotros no inventamos sino que vivimos todos los días por la ineptitud de quienes, supuestamente, están llamados a controlarla[1].

El discurso antipolítico subte es capturado en este comentario de Daniel F (fundador del grupo Leusemia) en una entrevista para el diario *La República*, en febrero de 1985 (dos meses antes de las elecciones generales en las que fuera elegido Alan García):

> Leusemia y el circo de la demagogia política nacional no tienen ningún punto en común. Somos parte de una juventud que no cree ya en nada y se resiste a ser devorada por los convencionalismos hipócritas que nos pretenden anular. Creo que cada uno

1 "¡¡¿¿A qué han venido??!!" Panfleto distribuido por el fanzine *Alternativa* en el Campo de Marte en 1985.

> tiene la posibilidad de decidir y actuar sin condicionamientos en base a lo que tiene en la cabeza[2].

Subtes en la Universidad Mayor de San Marcos

En 1985, las bandas fundacionales de la escena de *rock* subterráneo tocaban donde podían; participaban en conciertos organizados por la revista *Ave Rok* en Miraflores; por los estudiantes de arquitectura de la Universidad Ricardo Palma, más conocidos como Los Bestias, y en festivales o en universidades como la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Si invitaban a un grupo (por lo general a Leusemia), este se presentaba acompañado por otros.

Los subtes se presentaron en más de una oportunidad en la UNMSM en los años ochenta. Sin embargo, durante sus primeros conciertos no fueron uniformemente bien recibidos por los estudiantes de esa casa de estudios.

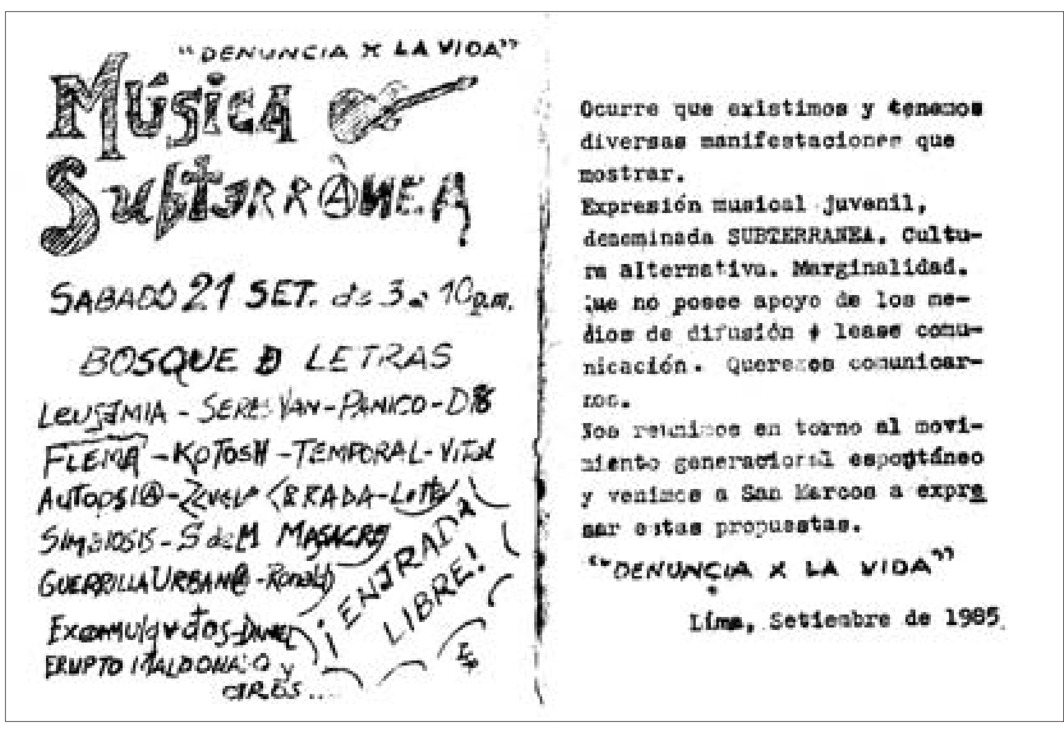
El primer concierto subte en esa universidad tuvo lugar en el patio de Química en mayo de 1985. De acuerdo con la cobertura del fanzine *Alternativa* Nº 3, de julio de ese mismo año, este fue "el primer concierto realizado de manera autogestionaria por los propios grupos" y contó con una audiencia "concurrida y curiosa", pero no muy interesada en las "percutidas atmósferas del *rock*". El público no se mostró muy entusiasmado o interesado. Los grupos no recibieron "ni aplausos ni silbidos ni gente retirándose. Solo sorpresa, perplejidad y quizá también una terca incredulidad".[3]

Figura 1. Carátula del tercer número del fanzine *Alternativa,* julio de 1985.

El segundo concierto de *rock* subterráneo, titulado "Denuncia x la vida", fue organizado por el estudiante de Geología, Iván Santos, "Zurriburri" —quien era un activo subte, y

2 "La voz es el *rock* maldito: Crónica de los nuevos rockanroleros limeños", por Oscar Malca, *La República*, 8 de febrero de 1985.

3 "El concierto de San Marcos", por Pedro Solano en *Alternativa* Nº3, julio de 1985.



Afiche del concierto "Denuncia x la vida", 21 de setiembre de 1985, diseñado por Iván Santos.

fundador del grupo Flema Rock–, junto con Alfredo Márquez (estudiante de arquitectura e integrante de Los Bestias de la Universidad Ricardo Palma). Este concierto, programado para el 21 de setiembre de 1985, fue cancelado a último minuto por un grupo de estudiantes de ultraizquierda que se oponía a la difusión del *rock* en el campus. Las bandas fueron expulsadas del recinto universitario por el Frente Estudiantil Revolucionario San Marcos (FER-Antifascista) y el partido Patria Roja, escoltados por un grupo de *sikuris* metropolitanos. Un mes después, los grupos subterráneos fueron invitados a un concierto, organizado por la Escuela de Comunicación Social de la Facultad de Letras para el ciclo "La Música y La Cultura Popular". El concierto terminó intempestivamente debido a un sospechoso apagón que, de acuerdo con algunos subtes, fue "provocado por las mismas hordas de mierda de la primera vez".[4]

¿Qué podría explicar la hostilidad de los estudiantes sanmarquinos hacia el *rock* subterráneo?

4 Fanzine *Sociedad de Mierda*, enero de 1986, p.4.

Ser sanmarquino en los ochenta

La radicalización estudiantil de San Marcos es un fenómeno que se inició a mediados de los setenta. La vida universitaria estaba controlada por las federaciones de estudiantes y el "tercio estudiantil", que tenía un gran peso en la elección de autoridades. El poeta Roger Santiváñez recuerda que cuando empezó a estudiar en San Marcos en 1975 encontró:

> … una Ciudad Universitaria destruida. La puerta del Pabellón de Letras, que era toda de vidrios grandes estaba totalmente deshecha: ni un solo vidrio existía allí; luego me enteraría que habían sido rotos a pedradas por las manifestaciones estudiantiles. Otra cosa que me impresionó fue que no había ni un solo espacio de ninguna pared en toda la Universidad que no estuviera pintarrajeado con lemas de propaganda política de toda la variada gama de organizaciones comunistas estudiantiles. Igualmente las paredes lucían abultadas por la infinidad de papeles y afiches –de estas mismas organizaciones– pegados unos sobre otros.[5]

Uno de estos grupos radicales más importantes y numeroso fue la Federación de Estudiantes Revolucionarios (FER) Antifascista de ideología maoísta, alineada con el ala radical de la revolución cultural china. Se formó en la Facultad de Letras en 1969 y adquirió hegemonía en las organizaciones universitarias en los setenta. Mantuvieron una oposición tajante al gobierno reformista de las fuerzas armadas al cual calificaron de "fascista y corporativo". Eran "los más puros, que combatían sin concesiones a los militares y a las autoridades universitarias, a la vez que no se contaminaban para nada con ellos, al negarse a participar en cualquier instancia" (Lynch, 1990, p.77). Su cultura política, como la de los otros grupos sanmarquinos radicalizados, se fundamentaba en la descalificación del opositor y en el aprendizaje memorístico de textos y manuales de ultraizquierda (CVR, 2003, p.636). Estuvo conformada mayoritariamente por estudiantes de origen provinciano. Este grupo estudiantil centró sus demandas estudiantiles "en la lucha pragmática por ingresos fáciles, traslados internos, horarios especiales y graduación sin tesis" (Sandoval, 2002, p.26). El FER Antifascista perdió el control de la Federación Universitaria de San Marcos (FUSM) en 1979 frente a una coalición de estudiantes de izquierda moderada.

Los subtes y la ultraizquierda sanmarquina

De acuerdo con Pablo Sandoval (2002), la continua reducción del presupuesto público, la infraestructura y la calidad de la educación en San Marcos, como en otras universidades públicas, desde la década de los setenta propició un acelerado proceso de deterioro que se extendió a la década de los ochenta. La nueva ley universitaria implementada por el gobierno de Fernando Belaunde en 1983 empobreció aún

5 Entrevista con Roger Santiváñez, 3 de junio de 2017.

más los presupuestos y el nivel académico de estas universidades (p.25).

Cuando en 1984 Antonio Cornejo Polar asumió el rectorado de San Marcos, encontró un campus en crisis académica y presupuestal. Durante los casi dos años que duró su gestión, Cornejo Polar enfrentó indisciplina por parte de los docentes que se negaban a ser evaluados, huelgas de trabajadores que proveían los servicios básicos de la universidad y un beligerante FER Antifascista que tomó una decena de locales universitarios (SENAJU, 2012). Las huelgas de los trabajadores implicaban problemas de sanidad, producto de la acumulación de basura, baños inmundos y comedores deseaseados, y de seguridad, ya que no había servicio de guardianía y el campus no contaba con un muro perimétrico. De acuerdo con el entonces rector, el campus "era tierra de nadie".[6] El caos en la ciudad universitaria fue tal, que durante el verano de 1985 desaparecieron sanitarios, luces fluorescentes, cerraduras de puertas y "hasta el pasamanos de una escalera"[7]. En setiembre de 1985 el rector emitió un comunicado denunciando las condiciones extremas de deterioro en las que se encontraba la UNMSM y anunció la implementación de una serie de medidas de emergencia que incluían el inmediato retiro de basura y pintado de las paredes cubiertas de pintas de grupos de extrema izquierda y extrema derecha, así como la suspensión de toda actividad extracurricular mientras duraran estas actividades y una auditoría de las instalaciones de la universidad[8]. Estas medidas fueron anunciadas una semana antes del segundo concierto organizado por los subterráneos en la Universidad de San Marcos, "Denuncia x la vida".

Sin embargo, los organizadores de "Denuncia x la vida" ya habían empezado las gestiones para llevar a cabo el evento y no tenían intenciones de dar marcha atrás. Incluso, faltando un día para la realización del concierto, Iván y Alfredo "hicieron la guardia todo el día" en la oficina del rector para obtener permiso para el concierto, pero el rector "se fue por la otra puerta de su oficina" al final del día y no consiguieron el preciado permiso.[9] La desatención al pedido de Iván podría explicarse en razón de las presiones que enfrentaba la oficina del rector Cornejo en ese momento. Corriendo el riesgo de ser expulsado de la universidad, Iván decidió, junto con Alfredo, realizar el concierto en un pequeño parque situado entre la Facultad de Economía y la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (más conocido como "el bosque de Letras") donde los estudiantes acostumbraban realizar actividades extracurriculares, sin la aprobación del rector y solo con "el documento de apoyo" de la Federación

6 "San Marcos: Fin de línea, entrevista con Antonio Cornejo Polar", revista *Caretas* Nº 914, 21 de julio de 1986.

7 "Escapar del caos", revista *Caretas* Nº 870, 30 de setiembre de 1985.

8 Entrevista con Iván Santos, 26 de mayo de 2017.

9 Entrevista con Iván Santos, 28 de abril de 2015.

Universitaria de San Marcos (FUSM). Para no causar alarma, la veintena de grupos programados para tocar fueron alertados de que el concierto no tenía la autorización del rector de la universidad.

Una hora antes de empezar el evento, ya con las luces instaladas y mientras se terminaba de armar el tabladillo, la escenografía y la batería, se escuchó por el perífono: "En estos momentos, San Marcos está siendo invadida por las fuerzas opresoras del imperialismo, con gente que difunde música alienada".[10]

Quienes se manifestaban eran representantes del FER-Antifascista y el partido Patria Roja. Procedieron a entrar al bosque de Letras acompañados de un grupo de sikuris metropolitanos[11] y empezaron a desmantelar el tabladillo instalado para el concierto:

> Eran las dos de la tarde e íbamos a empezar cuando se apareció la mancha de sikuris, unas veinte personas más o menos, diciéndonos: "Ustedes no tienen permiso, la suya es una música alienada, imperialista, si persisten van a haber problemas. Están advertidos"[12].

Como otros grupos de izquierda en los ochenta, el FER Antifascista consideraba al *rock* como una expresión foránea de la cultura de masas y opuesta a la cultura popular (asociada con lo andino, nacional, hecha por el pueblo), un producto del imperialismo que "supuestamente corroe y manipula nuestras mentes" por su inautenticidad, y "trae como efecto una conciencia social soporífera, un consumidor pasivo e impotente" (Ruiz de Zevallos, 1986, p.11).

Los estudiantes del FER Antifascista, conocidos como "fachos", se oponían a la realización de un concierto de *rock* en su casa de estudios y además a que la escenografía del concierto incluyera la cruz gamada (tachada por cierto) y la letra A encerrada en un círculo (representando "anarquía"), símbolos de la iconografía *punk*. En retrospectiva, Julio Carmona, uno de los líderes estudiantiles que protestó enérgicamente contra el concierto, argumentó que "nos pareció no sólo una provocación sino un insulto a la democracia misma" el exhibir tal iconografía y que al final de cuentas, la oposición no fue propiamente contra la música, "sino contra esa manifestación icónica, injustificada".[13]

El ambiente se hacía cada vez más tenso debido al intercambio entre los estudiantes que

10 "Flema y su historia en los conciertos subtes y post-subtes", entrevista exclusiva con el director de Flema, Iván "Zurriburri", fanzine *Punto de Placer* Nº 1, 1986.

11 Los sikuris metropolitanos estuvieron conformados por jóvenes que tocaban zampoñas en las universidades limeñas en los ochenta. Sus primeros integrantes aprendieron el arte del sikuri con el Conjunto de Zampoñas de San Marcos (CZSM) (Sánchez Huaringa, 2014). Estos jóvenes no necesariamente provenían o tenían ascendencia puneña o eran migrantes. Su motivación fue el rescate cultural y difusión de la cultura andina y en especial altiplánica.

12 Testimonio de Ricardo Paredes en *Torres*, 2012, p.191.

13 http://cainsubte.blogspot.ca/2008/05/primer-concierto-subterrneo-en-la.html

apoyaban el evento y los que se oponían. El enfrentamiento verbal transcurría mientras un grupo de estudiantes intentaba destruir el escenario. Iván Santos, organizador del evento, temiendo que el tabladillo y los equipos fueran dañados, comenzó a desarmar el estrado ayudado por los músicos presentes y emprender la retirada ya que era evidente que el concierto no se realizaría debido a la hostilidad de los estudiantes.[14]

La acalorada discusión se disipó por unos minutos cuando se escuchó un sonido que asemejaba "una detonación" que algunos interpretaron como un intento de "amedrentamiento".[15] La discusión se trasladó a un aula de clase de la Facultad de Letras, al mismo tiempo que los grupos que iban a tocar se retiraban cargando al hombro instrumentos musicales y equipos alquilados a la Unidad Vecinal Nº 3 de Mirones, donde vivían los hermanos Valdivia, integrantes de Leusemia.[16] En ese complejo habitacional se instalaron en la azotea del bloque donde se ubicaba el departamento de la familia Valdivia, jalaron cables de electricidad y empezaron a tocar. Los vecinos se quejaron de la bulla en el edificio, así que los músicos se aglutinaron en la sala del departamento de los Valdivia, ubicado en el segundo piso, e improvisaron un concierto hasta que la policía llegó y ordenó terminarlo.[17]

La otredad subterránea

En el aula de Letras se quedaron Alfredo Márquez y dos integrantes del grupo fusión Seres Van, Alfredo Távara[18] y Carlos Ochoa, a debatir con los representantes estudiantiles y defender a los músicos desalojados y su música identificada por sus opositores como "imperialista".

Julio Carmona defendió la postura "revolucionaria y andina de los estudiantes", y argumentó que "una manifestación cultural [que] no tenga una ligazón con la política y la lucha de clases" no tenía lugar en San Marcos y criticó "la actitud agresiva" de los músicos. Indicó que "poniendo otra letra" a la música que viene del "imperialismo" no la convierte en "una música distinta". Se preguntó: "Y si esa letra es revolucionaria, ¿por qué utilizan esa música?"[19] En

14 Entrevista con Iván Santos, 29 de abril de 2015.

15 Entrevista con Iván Santos, 29 de abril de 2015.

16 Testimonio de Kimba Vilis en el Conversatorio el Legado del *Rock* Subterráneo, Feria Internacional del Libro 23 de julio de 2014.

17 "Flema y su historia en los conciertos subtes y post-subtes", entrevista exclusiva con el director de Flema, Iván Zurriburri, fanzine *Punto de Placer* Nº 1, 1986.

18 Alfredo Távara fue participe de Los Bestias e integró el grupo de rock-fusión Seres Van. Con Alfredo Márquez organizaba reuniones en su casa donde se conversaba sobre como desarrollar la escena subte y sobre asuntos coyunturales. Távara perdió la vida en un enfrentamiento con efectivos de la Sub-Unidad de Acciones Tácticas de la Policía Nacional (SUAT), cerca de la comisaría Sol de Oro en el distrito de San Martín de Porres en julio de 1989. Su cuerpo fue hallado cerca del lugar de los hechos (CVR, 2003, p.33).

19 Extractos del discurso de Julio Carmona, representante de los estudiantes que desalojaron a los músicos en "¡Matar el *Rock*!", revista *Chasqui* del programa de Comunicación Social de la UNMSM, p.8.

su opinión, denunciar el conflicto interno o los problemas de la sociedad peruana solo podía ser válido si se realizaba desde una perspectiva de clase (entiéndase marxismo) y con música andina. Esta posición asume al marxismo como "un fenómeno andino", a diferencia del *rock* como manifestación cultural foránea, y provendría de la adaptación del pensamiento socialista a la sociedad peruana de José Carlos Mariátegui, quien redefinió "al indio como sujeto revolucionario del mundo, repensando a los incas como protocomunistas" (Greene, 2016, p.29).

La intolerancia de Carmona no estaba dirigida solo a la música. Sin percatarse de las vestimentas y la apariencia física de los subtes (quienes preferían el pelo corto, jeans raídos, botas militares y casacas de cuero negras), expresó que: "mientras nuestro pueblo se desangra, mientras nuestro pueblo de Ayacucho está siendo masacrado por esbirros de la reacción, también sirvientes del imperialismo: ¿cuatro muchachos melenudos van a venir a hacernos creer que vivimos en un paraíso?[20] Esta crítica no tomaba en cuenta que uno de los dos afiches de "Denuncia x la vida", diseñado por Alfredo Márquez, incluía un manifiesto de protesta contras las masacres de civiles ocurridas el mes anterior en las comunidades ayacuchanas de



Afiche del concierto "Denuncia x la vida", 21 de setiembre de 1985, diseñado por Alfredo Márquez.

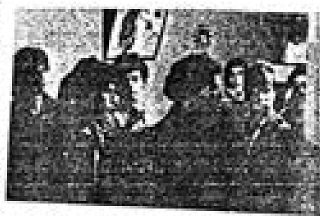
Pucayacu y Accomarca.[21] El artista plástico Carlos Troncoso recuerda que en un momento de la acalorada discusión le recordó a un par de estudiantes con quienes discutía que

20 Extractos del discurso de Julio Carmona, representante de los estudiantes que desalojaron a los músicos en "¡Matar el *Rock*!", revista *Chasqui* del programa de Comunicación Social de la UNMSM, p.8.

21 El 4 de agosto de 1985, siete civiles fueron detenidos por efectivos del ejército, asesinados y enterrados en dos fosas en Pucayacu, Huanta. El 14 de agosto de ese mismo año, una patrulla del ejército ejecutó a más de 60 personas, entre ellos mujeres, ancianos y niños, en Accomarca, Ayacucho (DESCO, 1989, p.124). Esta fue la peor masacre colectiva durante el conflicto interno. Después de 31 años la Sala Penal Nacional sentenció a toda la línea de mando militar implicada en esta masacre colectiva (La Mula, 2016).

el diario — Lima, 24 de setiembre de 1985 — Espectáculos 21

"Denuncia por la vida": una denuncia frustrada



Artículo en *El Diario* sobre el concierto "Denuncia x la vida", 24 de setiembre de 1985, p.21.

su vestimenta no era auténticamente andina: jeans, polos estampados y zapatillas. Esta interpelación no recibió respuesta. Como en el caso de los estudiantes de ultra izquierda maoísta y dogmática de los setenta, mostraron una "aguda contradicción entre su discurso y su práctica efectiva" (Lynch, 1990, p.99).

Alfredo Márquez, en representación de los músicos desalojados, expresó que, contrariamente a lo que objetaban los estudiantes radicalizados, los subtes "traían un planteamiento de ruptura con el imperialismo" y los opositores se dejaron "llevar por la forma y no el contenido", que "nadie iba a cantar en inglés" y que su intención era "expresar la cultura de gente que está marginada".[22] La discusión no llegó a ningún entendimiento. El purismo identificado por Lynch (1990) en los representantes del FER Antifascista de los setenta, también se evidenció en los ochenta, y no estaban dispuestos a hacer concesiones ni permitir que el campus se

22 Extractos del discurso de Alfredo Márquez, representante de los organizadores del concierto en "¡Matar el *Rock*!", revista *Chasqui* del programa de Comunicación Social de la UNMSM, p. 8.

contaminara con música imperialista e iconografía *punk*.

La cancelación del concierto fue posteriormente secundada con una serie de publicaciones criticando y defendiendo el *rock* subterráneo escritas por intelectuales de izquierda en medios como los suplementos *El Caballo Rojo* de *El Diario de Marka* e *Hipocampo* del diario *La Crónica*, y la revista *Zorro de Abajo*, que pusieron nuevamente sobre la mesa el rechazo al *rock* como una manifestación estética "alienada", un símbolo del imperialismo, una forma de expresión de poco valor estético[23]. Críticos como Augusto Ruiz Zevallos (1985) insistían en que se podía "ser opositor al sistema sin llegar a la estridencia, la autoinjuria, el espíritu ácrata-nihilista que en cualquier época y lugar son signos de debilidad ideológica ante un poderoso enemigo". Calificaba el estilo musical y corporal de los subtes, así como algunas de sus actitudes, como de "otras latitudes" que denotaban "un no muy ligero atisbo de verdadera alienación" (p.15). Lo insólito de este concierto fue que la escena subterránea, que se caracterizó por su permanente denuncia de lo inauténtico del circuito musical comercial, era acusada por sectores de la izquierda radical precisamente de inautenticidad por elegir el *rock* como vehículo de expresión de su denuncia contra una sociedad conservadora.



Portada del fanzine *Kólera*, setiembre de 1985.

Fue precisamente durante este desbaratado concierto que se distribuyó el primer número del fanzine[24] *Kólera*, que contenía el manifiesto

23 Augusto Ortiz de Zevallos (1985 y 1986), Sigfrido Letal (seudónimo de Oscar Malca) (1985 y 1986), Enrique Larrea (1986) y Pedro Cornejo (1986). Todos estos artículos se pueden encontrar en versión digital en el blog Caín Subte: http://cainsubte.blogspot.ca/2016/12/marxismo-y-*rock*-subterraneo-el-debate_4.html/

24 Los fanzines (FAN + magaZINE = fanzine) fueron los principales vehículos informativos de la escena subterránea. Se distribuían y vendían en conciertos y en el centro de Lima. Fieles al "hazlo tú mismo", los editores de fanzines demostraron que no era necesario ser periodista para escribir un artículo o una nota en estas publicaciones. Los fanzines de limitado tiraje y distribución, se confeccionaban con pocos recursos y eran producidos en mimeografías o fotocopiados de un machote.

"¿Punk en Lima?" editado por uno de los integrantes del grupo Sociedad de Mierda (S de M). Este fanzine criticaba no solo al "sistema" sino a la escena subterránea, e introdujo una perspectiva colectiva de lucha de clases que posteriormente contribuyó a la implosión de la escena de *rock* subterráneo. La banda S de M estaba conformada por jóvenes que provenían de familias migrantes de primera generación, residentes en barrios populares y que fueron educados en escuelas públicas.

El manifiesto, con un tono lleno de actitud, agresivo, rabioso y sectario, muy acorde con el espíritu *punk* y subterráneo, reflejaba también la polarización y división de clases sociales de ese momento y demandaba el liderazgo de la escena de *rock* subterráneo para los jóvenes de las clases populares, porque "el verdadero *punk* es de los marginados, de los explotados; no de los explotadores". En consecuencia, los subtes que vivían en barrios residenciales, educados en colegios privados, no podían ser "auténticos" *punks*, porque no eran consecuentes con sus condiciones materiales de existencia. Ellos carecían de legitimidad y autenticidad y, por lo tanto, no podían escribir sobre la represión policial o el hambre, ya que no los habían experimentado: para ser "punk" era necesario provenir de la clase trabajadora, de los sectores populares y no de estratos medios y altos porque el sello de clase era indeleble. En otras palabras, en una sociedad estamental no era posible la movilidad social. Posteriormente, los ideales libertarios subterráneos no pudieron superar la realidad de la sociedad limeña de los ochenta y la escena se convirtió en un espacio de disputas que gravitaron sobre viejos prejuicios basados en las apariencias, del "sistema" (Bazo, 2017).

La "otredad" como base de la mística subterránea

El haber sido expulsados de un evento por estudiantes de ultraizquierda y, posteriormente, de una vivienda por la policía, forma parte de la memoria colectiva subte y la definición de su identidad, ya que consolidó la hermandad subterránea e implicó el comienzo de "la movida fuerte".[25] Fue la génesis de "una mística"[26] basada en la construcción de un "otro".

Cerca de 30 años después, subtes presentes en este frustrado concierto lo recuerdan como una ocasión en la cual "se enfrentaron con Sendero y con la policía", que fue "un claro punto de quiebre", que los "vieron con miedo, preguntándose quiénes son esos [los subtes] que hablan cosas así".[27] Otros describieron la presencia subte en términos militares como "una incursión estética distinta"[28] (vestidos de negro, con sus casacas de cuero y chancabuques), y la música altiplánica que interpretaban

25 "Flema y su historia en los conciertos subtes y post-subtes", entrevista exclusiva con el director de Flema Iván "Zurriburri", fanzine *Punto de Placer* Nº 1, 1986.

26 Testimonios de Alfredo Márquez y Dalmacia Ruiz Rosas (*Torres,* 2012, p.194).

27 Testimonio de Julio Montero (*Torres*, 2012, p.194).

28 Testimonio de Alfredo Márquez (*Torres*, 2012, p.191).

los sikuris metropolitanos como "música de guerra".[29] Esto a pesar de que tradicionalmente los sikuris metropolitanos imitaban a los conjuntos festivos de Puno, no a los grupos con ritmos marciales ya que esos ritmos altiplánicos son más complejos.[30]

La mística subterránea combina entonces sucesos verídicos con prejuicios acerca de la izquierda radical estudiantil sanmarquina y perpetúa un prejuicio generalizado que contribuyó a reforzar las divisiones de clase y raciales existentes en los ochenta. Julio Mendívil (2016) recuerda que durante aquella década "El interés en la música tradicional despertaba las sospechas de los militares, quienes, a menudo sin razón, la asociaban con la izquierda alzada en armas" (p.187). De acuerdo con Carlos Sánchez Huaringa (2016), los colectivos de sikuris estuvieron conformados mayoritariamente por estudiantes de bajos recursos económicos de origen migrante. Eran percibidos por otros grupos de folklore como "los más desarraigados, los más andinistas, los más andinos" y su objetivo era realizar "trabajo cultural" y no simplemente participar "del arte por el arte". Ideológicamente sus enemigos eran: "el imperialismo, el sistema capitalista, la ciudad, lo urbano y occidental" (p. 25). Es por este perfil social, étnico e ideológico que Sendero Luminoso penetró organizaciones folklóricas en universidades. La infiltración senderista de colectivos de folklore andino contribuyó a la propagación de prejuicios contra este tipo de manifestaciones culturales, especialmente si estaban alineados ideológicamente con la izquierda marxista en los ochenta (p. 266).

Inicialmente Sendero Luminoso, como otros sectores de izquierda, rechazó la escena de *rock* subterráneo por considerar el *rock* "alienado" y pro-imperialista. Sin embargo, con la masificación de la escena, se definirían nuevas agendas de activismo que consideraban el *rock* subterráneo no solo como un canal de expresión contestataria e individualista, sino de activismo social y de la radicalización tan presente en ese momento. Con la explosión de bandas, la temática de las canciones también se expandió. La violencia política, la recesión económica y la polarización social/de clase impregnaron profundamente la producción musical. Es en este momento que Sendero Luminoso intentó ganar adeptos dentro de la escena del *rock* subterráneo, de llevar a sus filas a aquellos que demostraran tener un espíritu "radical", y lo hicieron a través del Movimiento de Artistas Populares (MAP), un componente de Socorro Popular creado en 1988 (Bazo 2017).

El integrante de un grupo de *rock* subterráneo que purga condena en prisión y fue entrevistado por Dynnik Asencios testimonió que se unió a Sendero Luminoso a finales de los ochenta para "encaminar su anarquismo y su posición de destrucción total del Estado" después de

29 Testimonio de Alfredo Márquez (*Torres*, 2012, p.191).

30 Entrevista con Carlos Sánchez Huaringa, 12 de abril de 2017.

haber leído libros sobre anarquismo y marxismo cuando era subte (Asencios, 2016, p.98). Otro testimonio, esta vez recopilado por Shane Greene (2017) confirma la insatisfacción de otro joven por las dinámicas dentro de la escena:

> Algunos de los que se decían "anarquistas" eran solo "individualistas" y desde el individualismo es muy fácil volverse conservador. Su anarquismo era una afirmación de su individualismo y defensa de sus propios intereses personales … fue volverse subte lo que lo empujó a la militancia desde un comienzo. Ser subte sirvió efectivamente para sembrar la semilla necesaria para crear un espacio de militancia política (pp. 254-255).

De acuerdo con el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2013), la reputación de San Marcos se deterioró enormemente a mediados de los años ochenta, ya que sus aulas se consideraron como "lugares de adoctrinamiento de terroristas" y fueron intervenidas cada vez más frecuentemente desde 1987, ya que "ante la opinión pública el ser sanmarquino se convirtió en sinónimo de terrorista" (p.641). Los prejuicios de clase, étnicos y raciales fueron tan fuertes que estudiantes de universidades particulares evitaban asociarse con los estudiantes más pobres, mestizos de casas de estudio públicas, por temor de que tuvieran alguna conexión con Sendero Luminoso o el MRTA y, de ese modo, eludir problemas con las autoridades (Burt, 2006, p.52).

Es importante destacar que la presencia de Sendero en la UNMSM se manifestó conforme el conflicto interno se fue agudizando (Asencios, 2016, p.69), pero no era tan fuerte en el momento que se organizó este concierto, a pesar de que las primeras cédulas de Sendero Luminoso se habían instalado en el campus de San Marcos a finales de los setenta y participaban en eventos culturales y en la organización de protestas estudiantiles (tanto Sendero Luminoso y el MRTA distribuían volantes y publicaban sus actividades en los pizarrones, tal como lo hacían otros grupos radicales de izquierda y derecha). En opinión del entonces rector, Antonio Cornejo, la percepción de que la ciudad universitaria fue "uno de los santuarios de Sendero" era equivocada porque no distinguía entre los grupos subversivos y aquellos que siendo de ultraizquierda no eran parte de la lucha armada. Para el rector, estos últimos no fueron grupos subversivos porque estaban también en oposición a Sendero, "aunque dentro de la universidad crearon problemas".[31] Los grupos a los que se refería el rector Cornejo congregaban a estudiantes del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) Antifascista.

Incluso cuando su presencia en San Marcos fue significativa, Sendero Luminoso no pudo tomar

31 "San Marcos: Fin de línea, entrevista con Antonio Cornejo Polar", revista *Caretas* Nº 914, 21 de julio de 1986.

control de los comités estudiantiles del comedor, la residencia, el transporte y los grupos culturales, como sí logró hacerlo en la Universidad Nacional de Educación (La Cantuta). Sendero Luminoso encontró la resistencia organizada de los estudiantes, quienes en 1989 formaron la Coordinadora de Defensa de San Marcos, "integrada por militantes de agrupaciones de izquierda y comunidades cristianas de base, juntando diversas iniciativas contra la violencia del PCP-SL" (Reátegui, 2009, p.90).

Conclusiones

Este ensayo examinó la interacción de dos grupos juveniles radicalizados en los ochenta y cómo se manifestó el antagonismo en estas interacciones y la definición de su identidad. La Otredad definió la interacción entre los subterráneos y la izquierda radical sanmarquina, así como la cobertura mediática de este evento.

Aunque se trataba de dos grupos con ciertas coincidencias de pensamiento no hubo espacio para el entendimiento y el diálogo. Más bien las interacciones exacerbaron prejuicios existentes y contribuyeron a la afirmación de una identidad antagónica, de adversarios. Los discursos aparentemente igualitarios de ambos grupos de jóvenes revelaron el desfase entre los procesos subjetivos ("aquellos que operan en el interior de la subjetividad de las personas") y los procesos sociales objetivos, un desfase que nutrió la violencia política (Manrique, 2002) y que contribuyó al desencuentro entre subtes y estudiantes sanmarquinos.

Referencias bibliográficas

Asencios, D.
2016. *La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima de los 80 y 90.* Lima: IEP.

Bazo, F.
2017. *Desborde subterráneo: 1983-1992*. Lima: Instituto de Arte Contemporáneo.

Burt, J-M.
2006. Quien habla es terrorista: The Political Use of Fear in Fujimori's Peru. *Latin American Research Review*, 41(3), 32-62. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3874688.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)
2003. *Informe Final.* Lima: CVR.
2008. *Hatun Willakuy: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Lima: CVR.

Cornejo, P.
1986. *Rock* desde el gabinete. *Suplemento Cultural Hipocampo, Diario La Crónica*, 9 de marzo de 1986. Lima. Recuperado de http://cainsubte.blogspot.ca/2016/12/marxismo-y-*rock*-subterraneo-el-debate_9.html

Cotler, J.
1986. La radicalización política de la juventud popular en el Perú. *Revista de la CEPAL*, (29), 109-120.

DESCO
1989. *Violencia política en el Perú 1980-1988, Tomo I.* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO). Recuperado de http://lanic.utexas.edu/project/laoap/desco/desco00002.pdf

Greene, S.
2017. *Pank y revolución. 7 interpretaciones de la realidad subterránea.* Lima: Pesopluma.

La Mula
2016. Caso Accomarca: Las claves de un fallo que castiga la peor matanza de nuestra historia, 31 años después. 1 de setiembre de 2016. Recuperado de http://redaccion.lamula.pe/2016/09/01/caso-accomarca-las-claves-de-un-fallo-que-castiga-la-peor-matanza-de-nuestra-historia-31-anos-despues/redaccionmulera/

Larrea, E.
1986. Rock: el público no tiene la culpa. *El Zorro de Abajo*, (4), 68-69.

Letal, S.
1985. Política y rockanrol: los vándalos llegaron ya. *El Zorro de Abajo*, (3), 75-76.
1986. ¿Quién le teme a los rockeros subterráneos? *El Zorro de Abajo*, (5), 60-63.

Lynch, N.
1990. *Los jóvenes rojos de San Marcos. El radicalismo universitario de los años setenta.* Lima: El zorro de abajo editores.

Malca, O. (Sigfrido Letal)
1985. Política y rockanrol: Los vándalos llegaron ya. *Revista El Zorro de Abajo*, (3), 75-76.

1986. ¿Quién le teme a los rockeros subterráneos? *Revista El Zorro de Abajo* (Lima), (5), 60-63.

Manrique, N.
2002. *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Mendívil, J.
2016. *En contra de la música. Herramientas para pensar, comprender y vivir las músicas.* Buenos Aires: Gourmet Musical Ediciones.

Reátegui, F. (Ed.)
2008. *Cuaderno para la Memoria Histórica Nº. 1: El sistema educativo durante el proceso de violencia.* Lima: IDEHPUCP.

Ruiz Zevallos, A.
1985. Marxismo y *rock*. *Suplemento El Caballo Rojo*, *Diario de Marka*, 6 octubre de 1985, 15.

1986. Juventud, *rock* y política. *Suplemento cultural Hipocampo*, Diario *La Crónica*, 9 de febrero de 1986, 11.

Sánchez Huaringa, C.
2016. EL PCP-Sendero Luminoso en las universidades, concepto y práctica del folklore: el "arte de nuevo tipo" en los sikuris. *Revista del Centro Cultural de San Marcos*. Recuperado de http://centrocultural.unmsm.edu.pe/articulo-el-pcp-sendero-luminoso-en-las-universidades-concepto-y-practica-del-folklore-el-arte-de-nuevo-tipo-en-los-sikuris/
2014. *Organización, arte, identidad e ideología en los grupos de sikuris metropolitanos: procesos sociales y de cultura juvenil en lima (1980-2000).* Tesis para optar el grado académico de magíster en Antropología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado.

Sandoval, P.
2002. *Modernización, democracia y violencia política en las universidades peruanas (1950-1995).* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110119020353/sando.pdf

2005. *Radicalismo estudiantil y los orígenes de la universidad clasista "popular"*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Secretaría Nacional de la Juventud (SENAJU)
2012. *Historias representativas de la violencia en el Perú: La Universidad Nacional Mayor de San Marcos.* Lima: SENAJU.

Torres Rotondo.C.
2012. *Se acabó el show. 1985. El estallido del rock subterráneo*. Lima: editorial Mutante.

Venturo, S.
2001. *Contrajuventud. Ensayos sobre juventud y participación política.* Lima: IEP.

Fabiola Bazo - *fbazo@sfu.ca*

Profesora Adjunta en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Simon Fraser en Vancouver, Canadá. También es editora del webzine subterock.com donde ha publicado avances de su investigación sobre el *rock* subterráneo. Sus áreas de interés incluyen música y política, industrias extractivas, política peruana y análisis de género. Fue investigadora afiliada al Consejo de Estudios Latinoamericanos e Ibéricos en el Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de Yale (2005) donde lanzó el blog Peru Elections 2006 con Maxwell A. Cameron y asesoró al Ministerio de Relaciones Exteriores canadiense durante el periodo de transición democrática en Perú (2000).

ISSN: 2523-112X

¿Qué nos hacen y qué hacemos con las imágenes de violencia?

What do they do to us and what do we do with images of violence?

Rainer Huhle

RESUMEN

El uso de imágenes que representan escenas de violencia es un reto para la documentación de violaciones a los derechos humanos, como también para la educación en los mismos y en general para su promoción pública y la preservación de la memoria histórica relacionada con ellos. Este ensayo analiza el uso de fotografías para estos fines en diferentes momentos y contextos históricos, con un foco especial sobre la colección Yuyanapaq de la Comisión de Verdad en el Perú así como durante y después del nazismo en Alemania. Se distinguen diferentes intenciones en la toma y uso de estas fotografías y se arguye que estas intenciones no se pueden controlar porque, como ya habían señalado los tempranos teóricos de la fotografía, la recepción de una fotografía, aún más que otras imágenes, se define en una relación triangular entre productor, medio de difusión y consumidor. Con base en algunos ejemplos peruanos, se discute la relación entre las intenciones documentales de una imagen y las interpretaciones individuales que sugiere. Si bien se suele conceder a la fotografía ante todo un valor documental y una mayor veracidad mientras que a las artes plásticas se atribuye una mayor expresividad individual, esta oposición no es sostenible de manera rígida.

Palabras clave: Recepción de la fotografía / Fotografía documental / Imágenes de violencia / Violaciones a los Derechos Humanos

ABSTRACT

The use of images depicting scenes of violence is a challenge for the documentation of human rights violations, as well as for human rights education, and in general for the public promotion of these rights and the preservation of historical memory related to them. This essay analyzes the use of photographs for these purposes in different moments and historical contexts, with a special focus on the Yuyanapaq collection of the Commission of Truth in Peru as well as on another collections during and after Nazism in Germany. Different intentions are distinguished in the shot and use of these photographs, and it is argued that these intentions can't be controlled because, as early theorists of photography had pointed out, the reception of a photograph, even more than other images, is defined in a triangular relationship between producer, media and consumer. Based on some Peruvian examples, is discussedthe relationship between the documentary intentions of an image and the individual interpretations it suggests. Although photography is usually granted to have a documentary value and greater veracity, while the plastic arts are attributed with a greater individual expressiveness, this opposition is not rigidly sustainable.

Keywords: Reception of a photograph / Documentary photography / Images of violence / Human Rights violations

Introducción

En 1987, en la plaza de Huamanga, el capítulo local de la Asociación Nacional de Periodistas del Perú había expuesto, bajo los arcos que rodean la hermosa plaza, una serie de fotografías en blanco y negro que hacían memoria de eventos de violencia ocurridos en Ayacucho. Había, por supuesto, imágenes de la matanza de los periodistas en Uchuraccay y varias otras fotografías de cruel violencia. Miraba las fotografías, pero ante todo observé a los espectadores. Vi miradas de hombres, mujeres y jóvenes que se clavaban en estas fotografías y mientras que ellos no lograban desprender los ojos de las fotos, yo me preguntaba qué pensamientos tenían y qué emociones experimentaban. Vi caras angustiadas, otras impasibles, y me llamó la atención un menor tan pequeño que tuvo que alzar la cabeza para fijarse en la imagen de un camión lleno de cadáveres. La letra por debajo de la fotografía rezaba: "Nunca más al horror." Desde entonces me he preguntado: ¿cuál habrá sido el efecto de esa imagen de horror en el chiquillo en la plaza de Huamanga? [Figura 1].



Figura 1.Exposición fotográfica, Huamanga 1987.
Foto: Rainer Huhle.

A partir de abril de 1945, las tropas estadounidenses y británicas llegaron a los campos de concentración nazis y liberaron a los presos que habían sobrevivido en terribles condiciones. El aspecto de esas masas de personas demacradas, enfermas y muchas de ellas a punto de morir a pesar de los esfuerzos de sus liberadores dispuestos a prestarles ayuda, era tan chocante para los soldados aliados que no pocas veces su repugnancia se convirtió en rabia. ¿Cómo era posible esa barbarie inconcebible y tan cerca de pueblos donde la gente seguía viviendo, aparentemente sin tomar conciencia de las atrocidades allí cometidas? En Bergen-Belsen, Dachau, Neuengamme, Buchenwald y muchos otros campos liberados, los oficiales aliados convocaron a las autoridades o la población entera a ir y a ver, ver con sus ojos abiertos los cadáveres amasados. En las fotografías que se tomaron de estas confrontaciones obligadas con los crímenes cometidos en nombre del pueblo alemán, se nota el horror, la angustia y el deseo de apartar la mirada. Pero tuvieron que pasar en filas, obligados a mirar bajo la vigilancia de los soldados [Figura 2].



Figura 2. Mayo 1945: Habitantes del pueblo Nammering (Baviera) son obligados a observar los cuerpos de prisioneros muertos en una de las "caravanas de la muerte" de los últimos meses del régimen nazi. Foto: Deutsches Historisches Museum.

Más tarde, el gobierno militar estadounidense hizo de estos actos más o menos espontáneos una "pedagogía de reeducación" bajo el lema: "¡Estas infamias: Culpa de ustedes!". En un afiche ampliamente distribuido con ese título se mostraron varias de las fotos tomadas en los campos de concentración. Otra oración en el afiche decía: "Lo habéis mirado tranquilamente y tolerado en silencio" [Figura 3].

La idea era sustituir esa supuesta mirada tranquila por una forzada mirada directa quitándole a los espectadores la tranquilidad. En esa misma línea, se organizaron en muchas ciudades visitas obligatorias a proyecciones de la película documental "Todesmühlen"[1] (Molinos

1 Accesible en https://www.youtube.com/watch?v=0xJZBrtFD6Y (26.2.17)



Figura 3. Afiche (60,8 x 85,5 cm) de las autoridades militares estadounidenses ampliamente difundido en la zona de ocupación americana en 1945. Foto: Office of Military Government, US (OMGUS).

de la muerte), que contiene una selección de chocantes secuencias filmadas por las tropas liberadoras al llegar a los campos de concentración (Delage, 2006, con fotografías de algunas de esas proyecciones). Era como transferir el impacto sufrido al descubrir esas atrocidades a los (supuestos) culpables.

En abril de 1945, también el futuro director de cine Samuel Fuller llegó como modesto soldado americano con su tropa al pueblito de Falkenau. Su comandante, al descubrir en las afueras del pueblo un galpón lleno de cadáveres amontonados, obligó a las autoridades a lavar los cuerpos, vestirlos con prendas nobles de sus casas, deponerlos en sábanas, también de su propiedad, y finalmente excavar fosas y darles sepultura digna en presencia de todos los pobladores. Pidió a Fuller filmar todo con la pequeña cámara que este llevaba en su mochila de batalla. Fuller no quiso mirar esta filmación durante décadas (Fuller, 2002).

Solo en 1988, el documentalista francés Emil Weiss logró incluir esas imágenes únicas en su película "Tell Me, Sam". Pero el recuerdo de esa confrontación forzada, física y visual, de toda una población con los crímenes nazis tendría eco en una película de ficción que Fuller rodó en 1959, situada en la Alemania de 1946. Un joven, cautivado todavía por la ideología nazi, es llevado por su hermana mayor al sitio del Tribunal de Nuremberg, cuando allí se mostraba la película documental "Nazi Concentration Camp". Al ver los cuerpos mutilados de las víctimas de los campos, el joven evita mirar la pantalla, pero su hermana lo obliga a fijarse en las imágenes [figura 4].



Figura 4. Fotograma de la película *Verboten* (Prohibido) de Sam Fuller (1959).

Con esta escena, Fuller demuestra su firme creencia en el poder repulsivo de las imágenes de horror. Hoy entre jóvenes europeos se coleccionan e intercambian las fotografías más espantosas –obligatorias por ley en cada producto de tabaco– que muestran los efectos que fumar puede producir en el cuerpo de los fumadores. El historiador Gerhard Paul, jugando con la raíz etimológica que comparten las palabras "estética" y "anestesia", habla del fenómeno de la "anestetificación de la percepción", producto de la sobresaturación por el consumo involuntario de imágenes de violencia (Paul, 2004, p.469).

Cuando Fuller llevó a Hollywood esa parábola de los esfuerzos de "re-educación" a través de la confrontación con imágenes de horror, en realidad ya se había probado que el efecto de esa estrategia era más que dudoso (Weckel 2012). En el Tribunal de Nuremberg mismo, los fiscales habían obligado a los acusados a mirar un documental de una hora: "Nazi concentration camps", con largas secuencias de imágenes de horror, para estudiar minuciosamente sus reacciones. Estas eran, como describe con detalle el psicólogo forense del Tribunal, muy fuertes y diversas (Gilbert, 1962, p.50; Delage, 2006).

Si a través de los protocolos de las conversaciones que Gustave Gilbert mantuvo con los acusados nazis después de la proyección tenemos por lo menos una vaga idea de sus reacciones, distinto es el caso del niño de la plaza de Ayacucho. ¿Qué habrá pensado al ver esas imágenes? ¿Las había visto ya en la prensa amarilla que en esos años no tenía límite en exponerlas en primera plana? ¿Fue la primera vez que vio tantas muertes violentas? ¿Se cruzaron con acontecimientos que le habían contado sus familiares o compañeros de colegio? Y cuando vio a los uniformados en camuflaje

triunfantes al lado de los muertos, como otras de esas imágenes lo mostraron, ¿se identificó con ellos o con los muertos? Al mirar esas imágenes de horror, ¿nos causan fascinación morbosa de complicidad con los hechos de extremo dominio, o empatía con las víctimas, fotografiadas en un estado de avasallamiento extremo?

En el prefacio a la edición del libro que acompañaba la exposición gráfica *Yuyanapaq. Para recordar* (CVR, 2003), la cual en los primeros proyectos iba a formar parte del Lugar de la Memoria, Salomón Lerner afirmó que las fotografías periodísticas de la violencia del conflicto armado interno reunidas en la exposición constituirían "no solamente una fuente invalorable de información (…) [sino] también uno de los caminos por los que podemos contar hoy con una verdad más integral, más plena, más colmada de dolor y esperanza" (p.18). Contrasta, según Lerner, la selección de fotografías para *Yuyanapaq* con otras tantas que demuestran la "tentación de lucrar con las imágenes de la violencia –la exposición de seres destrozados, sin otro propósito que el de la exhibición del horror por interés comercial, por un sentido de la competencia divorciado de todo escrúpulo–" (p.19). Las fotos de *Yuyanapaq*, en cambio, serían un complemento visual a la verdad de las palabras contenidas en el informe de la CVR, llegando así a "una verdad más integral, más plena, más colmada de dolor y esperanza" (p.18). "Si sabemos mirar, –agrega el presidente de la CVR– harán crecer en nosotros algo de esa compasión que no supimos practicar en la época en que estas imágenes eran actualidad viva" (p.19).

¿Por qué Salomón Lerner puede atribuirles a unas fotografías ese poder transformativo? Para él, las fotografías de *Yuyanapaq* son en sí mismas producto de una transformación, en la cual "el periodismo fotográfico se reinventa a sí mismo para convertirse, además de registro, en comentario de los hechos que captura y preserva para el futuro" (p.19). La fotografía emblemática de Vera Lentz en la tapa del libro, esas manos campesinas mostrando la pequeña foto de un ser querido desaparecido, demuestra potentemente lo que Lerner dice. Y un volumen con fotografías de reporteros del semanario *Caretas*, publicado casi al mismo tiempo que *Yuyanapaq*, confirma lo dicho por Lerner (*Caretas*, 2003). Pese a que en este libro aparecen a veces los mismos fotógrafos y las mismas fotografías, la composición y presentación del libro producen una impresión muy diferente, permeada de agresividad y sensacionalismo.

No obstante, detrás de esta visión humanista de *Yuyanapaq* y la CVR queda un problema que ha acompañado la historia de la fotografía desde sus inicios: que entre las funciones de la fotografía como registro y como comentario existe una tensión inherente. El debate acerca de la verdad de una fotografía es tan antiguo como la fotografía misma.

A diferencia de las otras artes visuales, la fotografía, creada no con la mano de un

artista-sujeto sino mediante un proceso mecánico-químico objetivo, entró al mundo con un aura de mayor verdad representativa. Como si la mirada a través del objetivo de una cámara hiciera esa mirada misma más objetiva. Lo mecánico del procesamiento de la fotografía creó la creencia en el "así fue" ("Ça a été" - Barthes 1980, p.78). Desde el inicio, por otro lado, quedó también claro que esta objetividad del proceso estaba sujeta a múltiples posibilidades de manipulación, y de hecho los primeros fotógrafos manipulaban ampliamente sus imágenes por distintas razones. Pero a pesar de que esas posibilidades se han multiplicado en la época de la fotografía (y filmación) digital, todavía se adjudica un valor probatorio del "así fue" mayor al registro fotográfico que a un dibujo. La veracidad que se atribuye a una fotografía depende en buena parte de las posibilidades de verificar las circunstancias de su origen (autor, lugar, hora y fecha, etc.) y de la exclusión de manipulaciones posteriores. Cuando la fiscalía introdujo en el Tribunal de Nuremberg filmaciones y fotografías como evidencias, tuvo mucho cuidado de acompañarlas con documentación exacta. Presentó testimonios jurados de las personas que habían tomado las grabaciones, sobre el origen y sobre lo que se representaba en las fotos. Esto era especialmente importante, porque varias de esas fotografías y películas, que hoy son mundialmente conocidas como emblemas del horror nazi, fueron tomadas días después de la llegada de las tropas a los campos, y por lo tanto ya fueron producto, necesariamente, de una intervención de los comandantes y camarógrafos de las tropas liberadoras. Los debates sobre la "autenticidad" de estas fotos que persisten hasta el día de hoy son ejemplares para la cuestión sobre qué hace auténtica a una fotografía. Si el Ejército Rojo al llegar a Auschwitz no tenía un camarógrafo disponible, o tenía otras prioridades, pero invitó días después a los sobrevivientes a marchar para la cámara por el mismo camino por el que habían dejado el campo de concentración, ¿es una falsificación? ¿O es simplemente una filmación auténtica de otro momento, si este otro momento está comunicado? Las fotografías no hablan. Fijan un fragmento del tiempo y del espacio que requiere interpretación, primero del fotógrafo y después del espectador.

Claude Lanzmann, en su película de nueve horas "Shoah", no usó ni una sola fotografía "documental". La razón evidente era que de los cuatro campos de exterminio que presenta en la película —Belzec, Sobibor, Chelmno y Treblinka— no existe ni una sola fotografía que muestre el asesinato de los más de dos millones de judíos en estos lugares. Pero no solo fue esto. Lanzmann (1994) afirmaba, incluso, que si tuviera en su mano una filmación de la muerte en las cámaras de gas, la destruiría y en sus memorias (2009) deploraba que "al parecer la imagen fotográfica se hizo el ídolo de los nuevos tiempos, en todas partes se necesitan imágenes, la imagen es la única medida, la única atestación de la verdad" (p.486).



Figura 5. "Selección" de prisioneros judíos llegados de Hungría en el campo de exterminio nazi de Auschwitz/Birkenau, Mayo 1944. Foto: fotógrafo anónimo, probablemente de la SS.

Del más famoso de los campos de concentración, Auschwitz, sí hay fotografías. Varias de ellas, como las de la llegada de miles de judíos húngaros a la infame "rampa" de selección, pertenecen al imaginario universal del horror [Figura 5].

Estaba tajantemente prohibido tomar fotos en los distintos campos que conformaban el complejo de Auschwitz. Sin embargo, una sobreviviente, Lili Jacob, encontró después de la liberación, por pura casualidad, un elegante álbum de 193 fotografías de alta calidad y con descripciones hechas por las autoridades nazis. De este álbum provienen casi todas las fotos que conocemos de Auschwitz. Fue estudiado cuidadosamente por Yad Vashem en Israel y publicado varias veces (Auschwitz, 2002). Si bien no se conoce exactamente la finalidad de ese álbum, se sabe que las fotos fueron tomadas por fotógrafos oficiales de los nazis. Documentan el régimen en el campo, incluyendo la selección para las cámaras de gas, retratan a muchos grupos de presos y las miserables condiciones en que vivían, pero

no muestran la muerte. Por lo tanto, prácticamente toda la documentación fotográfica de Auschwitz representa la mirada de los perpetradores y una cierta voluntad (que desconocemos en detalle) de presentar el campo. Solo se conocen cuatro fotos, de pésima calidad, que muestran escenas en las cercanías de los crematorios de Auschwitz-Birkenau. Fueron tomadas clandestinamente por miembros de los "Sonderkommandos" (comandos especiales), que eran grupos de presos que tenían que trabajar en los crematorios (Didi-Huberman, 2003).

Distinta era la situación en el campo de concentración de Mauthausen, donde entre muchos otros estaban confinados miles de presos españoles. Uno de ellos, Francisco Boix, fue empleado por el estudio fotográfico que la SS mantenía en el campo, principalmente para registrar a los presos, pero también para documentar ciertos eventos e incluso los deleites privados de los comandantes. Boix logró hacer copias de muchas de sus fotos y, con la ayuda de habitantes del pueblo de Mauthausen, sacarlas fuera del campo. Después de la liberación del campo pudo todavía tomar fotos de los sucesos de esos días, de los restos humanos y de la vida de los sobrevivientes (Bermejo, 2002). Sus fotos, y su testimonio como testigo presencial, fueron claves para que el Tribunal de Nuremberg condenara al dirigente SS Kaltenbrunner, mientras que el "Auschwitz Album" sirvió como importante prueba en el juicio contra los SS en Francfort 1963/65.

Estas y las muchas otras fotos que nos llegaron sobre los crímenes de los nazis (Reifarth, 1983) nos obligan a reflexionar sobre los autores, las intenciones y las perspectivas de una fotografía, particularmente cuando se trata de sujetos de violencia política. Los tres casos referidos a primera vista parecen sencillos: se trata de fotos tomadas por perpetradores o de víctimas. Pero en realidad los tres casos presentan más preguntas que respuestas. Sabemos que las fotos del "Auschwitz Album" fueron tomadas por fotógrafos profesionales de la administración del campo, y por la calidad y cantidad de las fotos queda claro que estos las tomaron con permiso oficial. Pero no sabemos quién las ensambló en un álbum, ni con qué fin. ¿Para presentar a los altos jerarcas el cumplimiento de la terrible tarea? ¿O para preservar un recuerdo personal de algún comandante? La selección de las fotos, las perspectivas que presentan, dejan abiertas varias interpretaciones. Las cuatro fotos de los *Sonderkommando*, en cambio, evidentemente fueron tomadas de manera clandestina. Son borrosas, desenfocadas y tomadas desde ángulos inadecuados, pero son las únicas que documentan el exterminio. Según la información disponible, fueron tomadas por un miembro griego de los *Sonderkommando* con una pequeña cámara que la resistencia polaca había logrado introducir. Es de presumir que su fin era documentar el crimen del exterminio, pero tuvo poco efecto inmediato. Hoy, sin embargo, por su unicidad, son consideradas

un testimonio extraordinario del uso de la fotografía como documento y memoria. En las fotos de Boix se sobreponen múltiples perspectivas. Boix trabajaba al servicio de la administración del campo de Mauthausen y tuvo acceso también a fotos de otros fotógrafos, fueran de personal SS o de otros presos que trabajaban como él. Es imposible distinguir en ellas diferentes perspectivas; los fotógrafos tuvieron que trabajar para los fines dictados por los dueños del campo. Solo a partir del momento de la liberación, Boix se convierte en un reportero gráfico que escoge él mismo a sus sujetos y perspectivas y llega a definir sus intenciones.

Boix no fue el único preso que trabajó para los verdugos en la prisión. En Auschwitz trabajó el preso germano-polaco Wilhelm Brasse como fotógrafo. Su tarea era tomarles las fotos a los presos. En total fueron unas 50.000 fotos de personas que casi todas fueron asesinadas. En sus memorias cuenta que por lo menos trató de tomarles una foto digna –tarea imposible dadas las condiciones– (Crippa, 2015). Además, los SS le pidieron fotos privadas y hasta de ciertos lugares de los campos, adornados con flores. Una de esas fotos circuló después de la guerra como tarjeta postal (Szypulski, 2015). Cuando poco antes de la liberación de Auschwitz recibió la orden de destruir su archivo, logró salvar una parte. Brasse sobrevivió, pero nunca más trabajó como fotógrafo: las imágenes de las jóvenes asesinadas no querían salir del objetivo de su cámara.

Brasse y Boix representan a un grupo de fotógrafos del horror forzados por sus represores y que, de distintas maneras, usaban sus habilidades y aprendizajes técnicos para sobrevivir en medio del terror generalizado. Podríamos agregar a este grupo, ya en la actualidad, al fotógrafo conocido bajo el seudónimo “César”, un miembro del ejército sirio encargado de documentar en fotografías a todas las víctimas, torturadas y asesinadas, en las prisiones del régimen de Assad. Mientras estaba cumpliendo con sus funciones, tomó la decisión de pasar a la resistencia al régimen, y cuando huyó se llevó más de 50.000 fotografías como pruebas de los crímenes (HRW, 2015; Le Caisne, 2015). Las fotografías de “César” fueron expuestas, entre otros lugares, en la sede de Naciones Unidas en Nueva York; no obstante, el fotógrafo tiene que mantener el anonimato y vivir escondido[2].

Si bien este tipo de fotos fueron tomadas por presos y quienes resistían, necesariamente presentan en el fondo la perspectiva de los perpetradores para quienes trabajaban. En las situaciones donde un régimen ejerce un control que cree absoluto, las fotografías que nos llegan muestran en su inmensa mayoría la perspectiva de los perpetradores. Es una de las razones que llevan a Lanzmann y a otros al

2 Una selección de las fotografías de “Caesar“, complementadas por fotografías de las mismas personas con vida, se pueden consultar en https://www.hrw.org/news/2015/12/16/syria-stories-behind-photos-killed-detainees(18/2/2017)

tajante rechazo de aquellas. Para las burocracias dictatoriales eran y son un método más de organizar, documentar y supervisar sus aparatos represivos. Otro caso significativo fue, por ejemplo, el campo de exterminio de TuolSleng –hoy museo de la memoria– en Camboya, donde fueron torturados y asesinados unos 15.000 hombres, mujeres y niños. En ese lugar tenebroso también se empleaban a algunos fotógrafos permanentes para tomar fotos de busto, con un número en el pecho, de los presos destinados a tortura y muerte (Caswell, 2014). Las fotos están ahora expuestas en el museo[3]. Son, como apunta Marina Azahua, documentación del crimen, pero también,aparte de ello, son "a la vez el brazo del verdugo" (Azahua, 2014, p.84) [Figura 6].

El fotógrafo más conocido, Nhem En (o NhemEin), sin embargo, no era ni preso ni disidente; había sido preparado para su oficio por los *Khmer Rouges*. Después del cambio de régimen hizo buenos negocios con sus fotos (Maguire, 2005, pp.4, 107; RithyPanh, 2012, p.15) y entró en política, mientras que su superior, el jefe de la prisión, fue confrontado con las fotos de Nhem En como evidencia para convencerlo, en vano, de reconocer sus crímenes (RithyPanh, 2012, pp.26, 55).

En los casos referidos, de fotografías tomadas por los perpetradores o sus agentes (obligados o voluntarios), estas tenían un propósito



Figura 6. Dos víctimas de la prisión de Tuol Sleng, Camboya. Foto : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:S-21_deux_victimes.JPG#file.

fundamental: la documentación para el registro de los propios regímenes. No todos los regímenes optaron por ese tipo de documentación; por ejemplo, de las dictaduras latinoamericanas no se conocen prácticas sistemáticas de documentación gráfica de sus crímenes. Donde se hicieron, estos documentos se han podido usar también en contra de aquellos regímenes. El ejemplo clásico es la Alemania nazi donde ese material fue ampliamente usado en juicios. En Camboya, por lo menos sirve ahora para exponer públicamente la crueldad del régimen de los *Khmer rouges*, y en Siria algo parecido, sin duda, ocurrirá.

Pero la documentación no es el único motivo con que los perpetradores toman –u ordenan tomar– fotografías de sus crímenes. De la Alemania nazi y sus aliados se conocen también fotos donde los perpetradores se deleitan, de manera más o menos privada, en sus crímenes. Este interés privado pudo entrar en conflicto con la prohibición expresa de

3 v. http://www.tuolsleng.com/photographs.php (18/2/2017)

fotografiar por parte de las autoridades que no siempre querían ver documentados sus crímenes (Reifarth, 1983). El apogeo perverso de ese tipo de fotografías motivadas por gustos privados lo representan, tal vez, las fotos tomadas en la prisión de Abu Ghraib en Iraq por soldados estadounidenses de ambos sexos. Muestran a sus prisioneros árabes en situaciones no solo de tortura, sino de extrema humillación y abuso de su dignidad humana (Binder, 2013, p.295). Estas fotos, ya emblemáticas en todo el mundo por su inhumanidad, no sólo fueron tomadas triunfalmente por los guardias de la prisión, sino también difundidas a través de las nuevas tecnologías de comunicación masiva que, más allá del caso de Abu Ghraib, parecen ser un vehículo global para transgredir las barreras de vergüenza y discreción establecidas en las sociedades civilizadas. Desde las "redes sociales" supuestamente privadas o restringidas para los grupos de amigos de los perpetradores, pasaron así al repertorio icónico de crueldad deshumanizante a nivel global.

Como bien señala Walter Benjamin, las obras de arte son siempre reproducibles. Pero las modernas técnicas de reproducción, y especialmente la fotografía, llevaron a que por su velocidad "por primera vez podían seguir el paso a la palabra hablada" (Benjamin, 1955, p.10). Pero cuando Benjamin escribió esto hace unos ochenta años, pensaba solo en la producción de las imágenes reproducibles. Los efectos de la distribución, a la velocidad de luz, que hoy vivimos, nos ponen retos todavía mucho mayores, retos que cualquier productor responsable de fotografías debería tener en cuenta. Si desde una perspectiva de derechos humanos podemos saludar que las fotos producidas por los perpetradores, gracias a su fácil reproducibilidad, pueden volverse en contra de sus autores; el control sobre las imágenes se plantea en términos mucho más complejos cuando miramos a la producción fotográfica que cuantitativamente es de lejos la mayor: la de los reporteros gráficos.

Si los perpetradores tienen objetivos más o menos claros para sus tomas fotográficas, como la documentación o el goce personal, para el reportero gráfico es más complejo justificar su labor. ¿Para quién trabaja? La respuesta "trabajo para mi agencia", o "para mi sueldo", no es vergonzosa de por sí, pero en el caso de fijar con la cámara escenas de gran violencia no parece justificación suficiente. Así que muchas veces se habla de la necesidad de "dar testimonio", "revelar la verdad", o "documentar". En su versión más banal, esta justificación justifica todo: el deber de la fotografía sería, como lo decía irónicamente ya en 1927 el primer teórico de la fotografía, Siegfried Kracauer, "la reproducción completa del mundo accesible al aparato fotográfico". "Nunca antes una época sabía tanto sobre sí misma, si aceptamos que saber significa: tener una imagen de las cosas que es similar a ellas en el sentido de una fotografía. [...] En verdad, sin embargo, la ración semanal de imágenes fotográficas no intenta referirse a las imágenes

originales de la realidad. Si sirviera como soporte a la memoria, la memoria tendría que hacer la selección de las imágenes. Pero el aluvión de fotografías barre todos sus contornos. Tan formidable es el asalto masivo de imágenes que tiende a borrar la conciencia de los rasgos importantes contenidas en ellas. [...] En las revistas ilustradas el público ve el mundo cuya percepción le impiden las revistas. [...] Nunca antes una época ha sabido tan poco sobre sí misma" (Kracauer, 1963, p.33).

Las condiciones tecnológicas y sociales desde las cuales autores como Kracauer y Benjamin desarrollaron sus críticas de la fotografía y el film parecen casi idílicas en comparación con la industria mediática de hoy. Si ya en los inicios de esta industria formularon esas críticas contundentes, sus parámetros definen hoy más que nunca el medio en el cual trabajan los reporteros gráficos (y los directores de películas que no son tema de este ensayo). Los fotógrafos que buscan más que el *shot* rápido de impacto fuerte, como aquellos reunidos para la selección de los curadores de *Yuyanapaq*, necesariamente se sitúan también en este contexto. Las obras para *Yuyanapaq* fueron escogidas, según explica Salomón Lerner en su prefacio al catálogo (2003), por obedecer a dos cualidades opuestas, si bien no necesariamente contradictorias: un registro visual como complemento a la documentación de la verdad escrita producida por la CVR, y por otro lado, un "comentario moral" sobre el dolor y los dramas subjetivos vividos por las víctimas de las violencias políticas. Ambas características se encuentran en las fotos de la colección, pero ambas también están condicionadas por los contextos descritos por Kracauer y sus colegas.

En la edad de la imagen reproducible, el control que tiene el autor de una fotografía sobre su difusión es mínimo, pese a los derechos de autor. "He sido testigo y estas imágenes son mi testimonio. Los sucesos que he grabado no deben ser olvidados y no deben ser repetidos", son palabras del famoso fotógrafo de muchas guerras James Nachtwey, en la página de inicio de su website. Pero si una fotografía es percibida como testimonio, como denuncia, como advertencia o simplemente como ilustración violenta, depende enteramente del contexto en que es publicada. Como ya en 1931 anotó Walter Benjamin en su "Pequeña historia de la fotografía" (1977) en su acercamiento, desde sus inicios como arte plástica hacia un medio documental, la fotografía requería más y más la letra descriptiva (p.391). Para que una foto documental no solo nos muestre sino que también nos diga algo, la palabra explicativa parece imprescindible (Yacavone, 2012, p.42). No obstante, la interpretación de una fotografía nunca es propiedad del fotógrafo; ella se construye en la interacción entre el autor, el publicista, curador, etc. y el público, o mejor dicho los públicos, porque "las imágenes no cambian, pero sí los ojos que las ven" (Degregori, 2003, p.21). Solo en esta relación multifocal se desarrolla su sentido. En esa perspectiva, es instructivo comparar las fotos

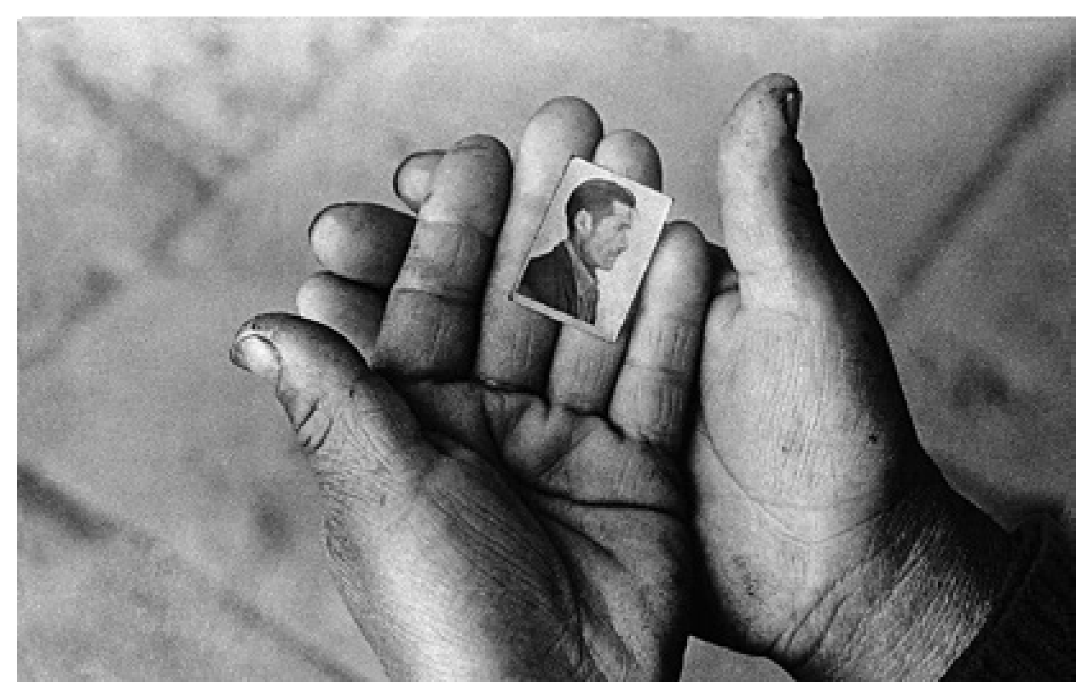


Figura 7.Mujer muestra la foto carnet de un famililar desaparecido en Ayacucho, 1984. Foto: Vera Lentz.

de *Yuyanapaq* con los lugares donde antes (o incluso después si fuera el caso) habían sido publicadas, como, por ejemplo, en la revista *Caretas* o los diarios *La República* y otros. En la prensa y también en el libro publicado por *Caretas* (2003), las fotografías pretenden a la vez agregar un valor documental a la veracidad de los textos, como inyectarlos de dramatismo. Los dos polos: presentar "la verdad" y graficar "el espanto", aparecen en letras grandes en la carátula, con las de "espanto" bastante más grandes. La pretensión documental se afirma mediante una rígida estructura cronológica y los detallados comentarios al pie de las fotos. El dramatismo se subraya por el uso exclusivo de reproducciones fotográficas en blanco y negro –incluso cuando los originales eran en colores– contrastadas por un diseño gráfico que solo agrega el color rojo esparcido por toda la publicación.

El libro-catálogo *Yuyanapaq*, en cambio, toca otras cuerdas. El título "Para recordar", traducción española de *Yuyanapaq*, no reclama verdad ni evoca espanto, sino que pone a las víctimas en el centro, apoyado por la foto de la carátula: el par de manos campesinas con la diminuta foto de carné de un hombre [Figura 7].

La información de que se trata de un hombre desaparecido, la tenemos que agregar nosotros los lectores, sea por conocimiento de contexto o buscándola en el interior de la obra. La tonalidad de todo el libro es de colores discretos, muy distante del chillido del otro libro. Si bien se usan también fotos de violencia llamativa, prevalecen fotografías que presentan el dolor y la dignidad de las víctimas. La proveniencia de las fotos no es solamente de reporteros gráficos de prensa sino también de fotógrafos independientes como Vera Lentz, la autora de la foto de la carátula, o de instituciones de derechos humanos. Sin entrar aquí en la posible crítica en detalle de la selección de fotos para *Yuyanapaq* (Portugal, 2015, p.87), el proyecto refleja en cada página que en su origen no estaba simplemente el afán del reportero de captar el momento dramático de un hecho violento sino una labor cuidadosa y a largo plazo de recolectar un tesoro iconográfico para que acompañe el informe de la CVR.

No obstante estas cualidades, el proyecto *Yuyanapaq* no resuelve la tensión inherente entre, por un lado, las pretensiones (del fotógrafo) y expectativas (del consumidor ilustrado) a "la verdad" de una foto, entendida como la representación objetiva de un hecho real, y por otro lado las intenciones de dar "un comentario moral" (del bienintencionado fotógrafo) y los deseos de ser excitado por fuertes emociones (del consumidor adicto). No me parece convincente el camino, propuesto por Salomón Lerner, de buscar un "punto intermedio" (2003, p.18) entre estos dos polos, porque en realidad no hay fotografía que no tenga elementos de ambos. Tomemos como ejemplo dos fotografías de *Yuyanapaq*: la de las manos en la carátula y la de Alejandro Balaguer de mujeres asháninkas liberadas en 1991.

La foto de las manos es manifiestamente una foto compuesta por la autora. Casi al estilo de Tina Modotti, su composición es de extrema austeridad: bastan las manos visiblemente marcadas por el trabajo campesino y una foto de carné para transmitirnos las ansias, el dolor, la petición y también la esperanza de esa mujer invisible que busca a su familiar. La verdad de esta fotografía, mil veces reproducida en todos los tamaños, desde postal a afiche, no reside en el "así fue" de un momento fugaz captado por la cámara, sino en el resumen, que la fotógrafa logra representar simbólicamente, de una situación generalizada de desapariciones forzadas en esos años en la región de Ayacucho.

Salvando las diferencias, la fotografía de Lentz se acerca en este sentido a lo que ha acompañado a la historia de la fotografía desde sus inicios: el "re-enactment" o reconstrucción, re-escenificación de un hecho realmente ocurrido, pero que no pudo ser fotografiado. Varias de las fotografías más conocidas de la historia son reconstrucciones en este sentido, por ejemplo, las filmaciones y fotos de la liberación del campo de concentración de Auschwitz por el Ejército Rojo, la muerte del

soldado republicano en el Cerro Muriano durante la Guerra Civil Española, de Robert Capa (Whelan, 1999), o la bandera estadounidense erigida en la isla de Iwo Jima al final de la Segunda Guerra Mundial, posiblemente la fotografía más reproducida del mundo (Hariman, 2002). También era una práctica habitual entre los etnólogos cuando éstos descubrieron la cámara fotográfica como nueva herramienta en su disciplina (Edwards 2001, cap.7). La verdad de una composición simbólica, como en la foto de Lentz, o de una re-escenificación, es distinta de la verdad de una instantánea que fija un determinado momento y lugar, pero por ello no es menos verdad. Parte de su verdad, eso sí, es también la conciencia de que, y del por qué, es una re-escenificación.



Figura 8. Mujeres asháninkas, liberadas de un campamento senderista mediante la operación militar 'Ene', esperan alimentos donados por el gobierno en Cutivireni, Junín, 1991. Foto: Alejandro Balaguer.

La otra foto que quiero destacar es la del fotógrafo argentino Alejandro Balaguer, descrita en *Yuyanapaq* como "Mujeres asháninkas, liberadas de un campamento senderista mediante la operación militar 'Ene', esperan alimentos donados por el gobierno en Cutivireni, Junín, 1991" [Figura 8].

Lo que se lee como una descripción fáctica en un prospecto de ACNUR (la Agencia de la ONU para los refugiados) queda en extraño contraste con la fotografía correspondiente, que es una de las más sobresalientes de la exposición, por sus colores y su tamaño y que está incluida entre los 11 "íconos visuales" que la CVR destaca de su tesoro de imágenes. Para mí es también la fotografía más desconcertante de todas. Desconozco las circunstancias en que fue tomada y cómo llegó a la colección de la CVR, pero lo que veo en la imagen no tiene nada que ver con la nota explicativa. No veo una operación militar o liberación, no veo a alguien que espere alimentos, donados o no. Lo que veo es la composición de un cuadro meticulosamente arreglado, de un colorido exquisito, con una mujer lactante en el centro, rodeada por niñas, cuya expresión no revela

qué están haciendo o sintiendo. La escena, de perfecta armonía estética, está tomada desde un punto elevado que permite retratar la figura central de cuerpo entero, a pesar de su posición en medio de las niñas. Todo esto evoca asociaciones de un cuadro religioso renacentista y no de un hecho real fotografiado en un momento dramático que sugiere el texto que lo acompaña. Como en esos cuadros religiosos, las expresiones de las caras, particularmente de la mujer/madonna en el centro, son equívocas, todo está bañado en un aura de melancolía indeterminada. Esto le da a la foto su fuerza estética –porque a pesar de todo es una foto– , su poder de seducción, del cual da fe el lugar destacado que se le ha concedido en la exposición de *Yuyanapaq*.

Si, como todo indica, la foto es una escenificación para formular con la cámara un "comentario moral", usando símbolos icónicos para transmitir un mensaje, como lo hace, con medios radicalmente diferentes, Vera Lentz, la pregunta es: ¿cuál es su verdad, su mensaje, su comentario moral? ¿Qué emociones despierta esta foto? ¿Compasión? ¿Indignación? ¿Solidaridad? Como la interpretación de una fotografía de personas siempre depende de la triada involucrada –el fotógrafo, los retratados y los observadores– no habrá respuesta consensuada por todos. Pero me parece que la foto infunde ante todo un sentido de distancia, producido por la posición del fotógrafo a la vez cercano y alejado en la altura, y el hecho de que ninguna persona mira a la cámara es un rasgo más que demuestra el cálculo preciso con que está compuesta toda la foto.

Al considerar las fotografías (re-)escenificadas, la cuestión no es si son "falsas" o "reales". Tienen, insistimos, su propia verdad y su propia moral, la cual puede ser pervertida, como en las también cuidadosamente arregladas fotos de los prisioneros desvestidos de su dignidad en Abu Ghraib (Azahua, 2014, p.55). En todo caso, y a diferencia de una foto instantánea tomada por un reportero, cuyo valor y mensaje muchas veces se revela solamente después, las fotos escenificadas son hechas para transmitir un valor, una verdad subjetiva del fotógrafo. No es casual que en ello se acerquen los códigos estéticos de la pintura y las artes plásticas en general. De ellas nadie espera la reproducción exacta de unos hechos (olvidándonos de los innumerables líos entre pintores y retratados...) sino una interpretación artística subjetiva del mundo. Pero si las fronteras entre fotografías documentales y de "comentarios morales" no son siempre nítidas, también es el caso en las artes plásticas. El artista, periodista y antropólogo Edilberto Jiménez comenzó a partir del 1996 una serie de viajes a la zona de Chungui, en la alejada provincia La Mar del departamento de Ayacucho. Su propósito y encargo era documentar las múltiples y graves violaciones a los pobladores de la región, de las cuales se había tenido muchos rumores pero poca información precisa. En su primera expedición llevaba toda la parafernalia del documentalista: grabadora, cámara fotográfica y



Figura 9. Miguel Lawner explica sus dibujos, en exposición en el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago 2010 (Foto: Rainer Huhle).

de filmación (Jiménez, 2009, p.98). Para la CVR elaboró un minucioso registro de las víctimas y fosas clandestinas, tomando testimonios orales de muchos sobrevivientes. Pero, además de esa labor profesional de recoger datos y documentos, en el curso de las entrevistas dolorosas que mantuvo con los sobrevivientes, Edilberto Jiménez, valiéndose de su vena artística, descubrió una nueva forma de documentación: los dibujos. Registrando los testimonios orales de los pobladores, comenzó a dibujar sus relatos, como si su lápiz fuera una cámara hacia el pasado. El impactante realismo de estos dibujos-testimonio, finalmente publicados y complementados en un extraordinario libro (Jiménez, 2009), es consecuencia no solo de los dones del artista sino también del método de trabajo. Muchos de estos dibujos fueron hechos en presencia de los testigos, quienes observaron el registro gráfico de sus relatos y, cuando les parecía indicado, lo corrigieron.

Dibujos de atrocidades hechos por sobrevivientes existen desde muchos lugares donde

lápiz y papel eran herramientas fácilmente accesibles o, en todo caso, más fácilmente que una cámara y película.

Mencionemos por lo menos algunos: los dibujos del arquitecto Miguel Lawner sobre sus experiencias en la isla/prisión Dawson en el extremo sur chileno (Lawner, 2003)[imagen 9]; los numerosos dibujos, acuarelas y otras obras gráficas producidas en el campo de concentración de Terezín cerca de Praga (Art Against Death, 2006; Dutlinger, 2001); los dibujos coloreados, elaborados durante diez años por la prisionera Jefrosinija Kersnowskaja en el Gulag soviético (Kersnowskaja, 1991); los óleos creados por el pintor cambodiano Vann Nath después de su estancia y supervivencia en el campo de exterminio de S-21/TuolSleng (Nath, 1998); y la obra extraordinaria, en sus dimensiones y cualidad, del sobreviviente prisionero Nº 432 de Auschwitz, Marian Kolodziej, preservada en la cripta de una iglesia del Centro Maximilian Kolbe, a pocos kilómetros de Birkenau (Kolodziej, 2009).

Todas estas obras de arte, algunas de suma calidad, buscan dar testimonio del dolor o la injusticia sufrida. La obra que tal vez más se parezca a la de Edilberto Jiménez son los cientos de dibujos del soviético Danzig Baldaev. Hijo de una víctima de la "Gran depuración", era guardián de prisión y después fue policía hasta su muerte. Hizo muchos dibujos de las crueldades en los campos del Gulag, algunos de observación propia, la mayoría basados en relatos de exprisioneros. Como Jiménez, Baldaev procuró que sus dibujos reflejen minuciosamente los detalles de los relatos que recibió, acompañándolos con explicaciones precisas (Baldaev, 2010).

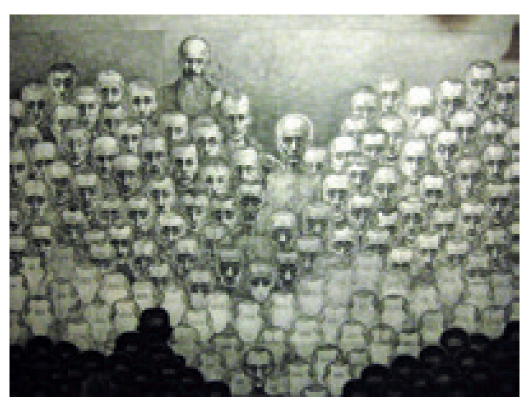


Figura 10. Kolodziej, Marian: The Labirinths.
Foto: Rainer Huhle

La gran originalidad del trabajo de Edilberto Jiménez queda en el proceso participativo de su origen y su función particular debido a ello. Este método necesariamente limitó de alguna manera la libertad creativa del artista, porque lo que prima en sus dibujos de Chungui es la exactitud fáctica. Esto no les quita, sin embargo, expresividad y dramatismo, cualidades que son muy propias del arte en que se había formado Jiménez y en el cual sigue trabajando: el arte del retablo ayacuchano. Junto con su padre, Florentino Jiménez, y sus hermanos, Edilberto ha sido uno de los grandes renovadores del arte tradicional del "Sanmarkos", desarrollando su iconografía tradicional en unas obras de poderosa expresividad y denuncia.

Para diseñar bien la coreografía de los muchos personajes que pueblan los cajones de un retablo, los retablistas usan bosquejos, de manera que existe un puente natural entre el dibujo y el retablo. Ya antes de sus viajes a Chuschi, Edilberto Jiménez había creado muchos retablos con temas de la violencia política, buscando nuevos formatos y expresiones que correspondan a los horrores inauditos, especialmente en los años ochenta. Es muy ilustrativo observar cómo el trabajo de los dibujos documentales de Chuschi parece haber influenciado su estilo como retablista, experiencia que puede observarse en el libro monográfico que el IEP dedicó a su obra (Golte, 2012, especialmente pp. 90-97) [Figura 11].

Mientras en los dibujos el estilo está marcado por la urgencia de reproducir con precisión los hechos relatados, en los retablos hay mucho más espacio para la imaginación, la creatividad y las emociones subjetivas del artista. Si bien en los retablos que recogen los temas que Jiménez había trabajado también en la documentación gráfica, aparecen fielmente las mismas escenas, su impacto en los retablos es todavía más fuerte. La plasticidad tridimensional y los fuertes colores aumentan el impacto, pero todavía más las libertades que el artista se puede tomar en la composición de las escenas, el dinamismo de los movimientos y la expresividad de las emociones. En los retablos se refleja el terror vivido y relatado por los supervivientes de Chuschi, pero a la vez el profundo sentir del artista que hace suyo el sufrimiento





Figura 11. "Asesinato de niños en Huertahuaycco", retablo y dibujo de Edilberto Jiménez, 2007.

ajeno y le añade sus propias emociones y reflexiones. El resultado de este proceso de transformación es una obra de arte de valores e interpretaciones propias, que le da forma artística a la crudeza de los hechos. Es esta la diferencia profunda entre la mera reproducción fotográfica y las obras de los retablistas, ceramistas y otros artistas que han trabajado en Ayacucho –o en otros lugares a donde tenían que huir– sobre los terribles actos de violencia política, continuando los patrones estéticos del arte popular ayacuchano.

Un buen ejemplo es el crimen que tal vez ha despertado más atención que cualquier otro durante las dos décadas de violencia en el Perú: la muerte de los ocho periodistas en Uchuraccay, cuyas circunstancias y motivos precisos siguen sin esclarecerse en su totalidad, a pesar de sentencias judiciales, una oficial *Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay* (Guzmán, 1983), un largo capítulo en el Informe de la CVR (CVR, 2003, cap. 2.4) y una serie de análisis cuidadosos (Del Pino, 2003; Falconí, 2010; Tipe, 2015). No puede sorprender que el crimen de los periodistas captó de manera excepcional la atención de sus colegas de la prensa. Apenas llegaron los primeros reporteros a la zona, algunos días después de la matanza, se tomaron y difundieron las primeras fotografías en los medios de Ayacucho y de Lima. Varias de ellas eran de contenido brutal y, junto con los titulares gigantescos, de presentación chillona. Una de ellas mostró los restos exhumados de los periodistas, desnudos en la tierra, con letreros fijados por una piedra en sus pechos. Fue publicada por *Caretas* y el *Diario Oficial El Peruano*, y por razones que difícilmente encajan con lo expuesto en el prefacio, llegaron también a posiciones prominentes en *Yuyanapaq* (en el libro la foto cubre una doble página). Algunas de estas fotografías se exhibieron también en la plaza de Huamanga en la ocasión referida al inicio de este ensayo. Si muchas de estas fotos de los primeros días de reconocimiento del lugar de los hechos destacaron por su sensacionalismo, obviamente no podían documentar la matanza sino meramente la llegada y la labor de las autoridades durante esos primeros días. Grande fue entonces la expectativa cuando, casi cuatro meses más tarde, se encontró en las afueras del pueblo la cámara del fotógrafo Willy Retto, una de las víctimas, que todavía contenía las últimas fotografías que Retto pudo tomar antes de ser abatido. Sin embargo, estas fotos, publicadas miles de veces en todo el mundo —también en *Yuyanapaq*— no revelan una historia coherente. Al contrario, han sido interpretadas de maneras contradictorias y a veces arbitrarias, sirviendo para cimentar las diferentes tesis que cursan sobre los motivos y las circunstancias de las muertes (Del Pino, 2003; Arenas, 2012; Poole, 2015). Esta serie de fotos son un caso ejemplar de los límites del valor documental de las fotos "auténticas": sin conocimiento de las circunstancias lo auténtico no habla, pero sí emociona sobremanera. No probando más que su mera existencia, ésta misma, junto con su inexistencia pública durante varios meses, contribuyó al surgimiento de numerosas especulaciones sobre las muertes tan misteriosas. Por esa aura de misterio, y no solo porque las víctimas eran periodistas, Uchuraccay se convirtió en el hecho más emblemático de la violencia, fuera de proporción con el resto de muertes y desapariciones.

Cuando las fotografías no hablaban, fueron artistas quienes buscaron darle sentido a lo incomprensible. Florentino Jiménez, junto con sus hijos Edilberto y Claudio, hizo un retablo

grande, de tres pisos y una “corona”, titulado “Mártires de Uchuraccay”. El término “mártir” para los periodistas asesinados ya se había establecido en el discurso público, incluso en un timbre de Correos del Perú, pero los Jiménez le devolvieron su significado religioso: en los tres pisos se narra con detalle la subida de los periodistas a las alturas, la matanza y el escandaloso entierro. Incluso los ocho periodistas y su guía local son designados por sus nombres. Un zorro en su camino avisa malos augurios según las creencias andinas, mientras toda la obra está coronada por tres elementos de la pasión de Cristo: el camino hacia el Gólgota, la muerte en la cruz y el sepelio por las mujeres (v. Huhle, 2014). La obra puede ser leída como una analogía entre el destino de Jesús y de los periodistas, o también como la incorporación de lo sucedido en Uchuraccay en el marco más amplio de la vida humana: del sufrimiento a la redención. En todo caso, la obra manifiesta una clara voluntad de interpretar lo sucedido en los términos de las creencias que comparten los artistas ayacuchanos, y que son propias de la tradición de los retablos mismos.

Los Jiménez no fueron los únicos artistas que buscaban darle sentido a esas muertes tan extrañas. El joven retablista Teodoro Ramírez también pone Uchuraccay en un contexto interpretativo más amplio. Su relato, en cuatro pisos, recoge más detalles de los reportes de prensa de la época, como p.ej. el uso de licor durante la matanza. Y visualiza de manera drástica una de las hipótesis que abundaba en la época: que los campesinos que cometieron los asesinatos estaban manipulados por unas manos externas. En los siguientes pisos del retablo, Ramírez amplía el foco cada vez más. De la microperspectiva de Uchuraccay llega a presentar, en partes iguales, el “arrasamiento” de los militares y el “ajusticiamiento” de los senderistas, ambos crueles y sangrientos. Finalmente, en el piso inferior, que le da su título “Pobrechalla campesino” al retablo, él también pone todo en un contexto religioso: mientras el diablo y Dios (con una pancarta con la palabra “paz”) se enfrentan desde ambos lados, los siete pecados mortales personificados presiden un pueblo impotente entre las dos fuerzas violentas que lo vienen atacando de un lado y otro.

Ambas obras, como también los retablos mencionados de Edilberto Jiménez y muchas otras que aquí no cabe mencionar (v. Huhle, 2003), contienen escenas de cruel violencia. Son impactantes, pero de manera distinta a la de muchas fotografías. Mientras éstas nos avasallan por su real o pretendido realismo en el sentido del “así fue”, el realismo de las obras de arte es del tipo “así lo veo yo y así lo entiendo.” La diferencia no reside en el grado de violencia mostrada sino el acto humano del artista de darle forma y, muchas veces, también sentido a los hechos; un sentido que podemos aceptar o no, pero que nos da un puente frente a los hechos crudos porque sentimos que no estamos solos frente al horror reproducido en una imagen, sino en compañía de otro ser humano sensible.

Por esta calidad apreciamos y necesitamos las obras de los artistas.

El punto aquí, sin embargo, no es establecer una oposición esquemática entre fotografía y artes plásticas. Ambas son modalidades de las artes visuales, y ambas pueden ser portadoras de creaciones artísticas sensibles, pero también magnificar la violencia sin transformarla en un mensaje humanista. Un craso ejemplo me parecen los numerosos óleos del colombiano Fernando Botero que repintan en fuertes colores las fotografías de las torturas de Abu Ghraib, tal vez con la intención de denunciarlas, pero que no hacen más que reproducir de manera aún más chillona las fotos originales. "Mostrar sangre, heridas de balas y cadáveres amontonados reduce el valor de la víctima," dice la artista palestina Samia Halaby (2016, p.154). En su serie de dibujos sobre la masacre de Kafr Qasem, ella opta por retratar a las víctimas con nombre propio, la mirada dirigida al espectador en momentos antes de su muerte. La dignidad de las víctimas es prioridad absoluta para Halaby. En ello se distingue radicalmente de muchos dibujos sobre temas de violencia que con frecuencia caen en el sensacionalismo estético, como, pese a su cuidadosa investigación, muestra la historieta gráfica "Barbarie" de Jesús Cossio (2010). En otra historieta anterior, en cambio, del mismo Cossio junto con dos autores más, se demostró que también ese género históricamente proclive a la estridencia, es capaz de expresar mensajes meditados y diferenciados. En el capítulo sobre Uchuraccay de la historieta *Rupay* (Rossell, 2009), se presenta un relato muy reflexivo sobre los sucesos, sus causas y explicaciones, valiéndose de un estilo gráfico moderado y de interesantes incorporaciones de copias de la prensa e incluso de una tabla de Sarwa. La carátula de *Rupay* también construye un puente entre historieta y otros medios: exhibe un dibujo con una réplica de la fotografía de Vera Lentz que también está en la carátula de *Yuyanapaq*. Que esta foto se preste a usos tan variados nos puede llevar a unas reflexiones finales en este breve ensayo. No cabe duda que la foto es producto de una imaginación artística que no se queda atrás respecto a las obras de artes plásticas. Apunta a ese gran malentendido de que la fotografía sea un medio objetivo que representa la realidad, mientras que las artes plásticas son expresiones subjetivas que solo representan el sentir de su autor. Se sabe bien que no es así, pero la demanda insaciable de los medios de comunicación masiva por fotografías para soportar sus relatos reproduce permanentemente esa falsa disyuntiva. La foto con las manos y el carné nos indica que la fotografía también tiene poderes más allá de lo documental; es más, que lo documental puede adquirir dimensiones simbólicas propias de las artes. La foto de Lentz es también la foto de una foto, de una sencilla foto de carné. Pero en las manos de la familiar de una persona desaparecida, la foto se transforma: de un documento hecho para probar, mediante la similitud facial, la identidad entre la imagen y una persona presente,



Figura 12. Mujeres de luto presentando fotografías de sus familiares desaparecidos, Putumayo colombiano. Foto: Erik Arellano.

se convierte en un símbolo de la ruptura entre imagen y persona, de la ausencia de esa persona y en el reclamo por la re-presencia de la persona desaparecida. En todos los países donde existen numerosos casos de desapariciones forzadas, las fotos de carné se han convertido en el símbolo visual de la búsqueda. De tamaño carné hasta ampliadas en formatos grandes, las fotos son llevadas por los familiares en sus cuerpos, en el pecho, en la cabeza, en las manos, reclamando: "Con vida los queremos". La fotografía de carné, de naturaleza estéril e invasiva, en las manos y los cuerpos en movimiento de los familiares adquiere vida y difunde empatía [Figura 12].

Referencias bibliográficas

Arenas Fernández, L.
2012. Memoria visual en el Perú: las fotografías del caso Uchuraccay. *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 2, N° 2. Recuperado de http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus:

Art Against Death
2006. *Permanent exhibitions of the Terezin Memorial in the former Magdeburg Barracks.* Praga: Oswald.

Azahua, M.
2014. *Retrato involuntario: El arte fotográfico como forma de violencia.* México: Tusquets.

Baldaev, D.
2010. *Drawings from the Gulag.* Londres: Fuel.

Barthes, R.
1980. *La chambre claire: Note sur la photographie.* Paris : Gallimard.

Benjamin, W.
1955. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M: Suhrkamp.

1977. Kleine Geschichte der Photographie. En Benjamin, Walter. Gesammelte Schriften. Ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Bermejo, B.
2002. Francisco Boix, el fotógrafo de Mauthausen: Fotografías de Francisco Boix y de los archivos capturados a los SS de Mauthausen. Barcelona: RBA libros.

Binder, W.
2013. Abu Ghraib und die Folgen: Ein Skandal als ikonische Wende im Krieg gegen den Terror. Bielefeld: transcript.

Brink, C. & Wegerer, J.
2012. "Wie kommt die Gewalt ins Bild? Über den Zusammenhang von Gewaltakt, fotografischer Aufnahme und Bildwirkungen". *Fotogeschichte 125*, 5-14.

Cánepa, G.
2013. Imágenes del mundo, imágenes en el mundo. *Poliantea, IX* (16), 179-207.

***Caretas* (ed.)**
2003. *El Perú en los tiempos del terror: La verdad sobre el espanto.* Lima: *Caretas*.

Caswell, M.
2014. *Archiving the Unspeakable: Silence, memory and the Photographic Record in Cambodia.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Comisión de la Verdad y Reconciliación
2003. *Informe Final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Cossio, J.
2010. *Barbarie. Comics sobre la violencia política en el Perú, 1985-2000.* Lima: Contracultura.

Cossio, J., Villar A., & Rossell, L.
2009. *Rupay: historias de la violencia política en Perú, 1980-1984.* Lima.

Crippa, L. & Onnis, M.
2014. *Wilhelm Brasse: Der Fotograf von Auschwitz.* München: Blessing.

Degregori, C.I.
2003. Tiempo de la memoria. En Comisión de la Verdad y Reconciliación (ed.). *Yuyanapaq - Para recordar 1980-2000 - Relato visual del conflicto armado interno en el Perú* (p.20), Lima: IEP.

Del Pino, P.
2003. Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes. En Del Pino, Ponciano & Elizabeth Jelin (comps.). *Luchas locales, comunidades e identidades* (pp.11-63), Madrid: Siglo XXI.

Delage, Ch.
2006. *La Vérité par l'image: De Nuremberg au procès Milosevic.* Paris: Denoel.

Didi-Huberman, G.
2003. *Images malgré tout.* Paris: Editions de Minuit.

Dutlinger, A. D. (ed.)
2001. *Art, Music and Education as Strategies for Survival: Theresienstadt 1941-45.* New York/ London: Herodias.

Edwards, E.
2001. *Raw Histories: Photographs, Anthropology and Museums.* Oxford/New York: Berg.

Falconí Gonzales, J.
2010. *El caso Uchuraccay: las claves de un complot contra la libertad de expresión (Ayacucho-Perú, Enero de 1983).* Lima: Asociación Nacional de Periodistas del Perú.

Fuller, S.
2002. *A Third Face: My Tale of Writing, Fighting and Filming.* New York: Knopf.

Gilbert, G.
1962. *Nürnberger Tagebuch: Gespräche der Angeklagten mit dem Gerichtspsychologen.* Frankfurt: Fischer.

Golte, J. & Pajuelo, R. (eds.)
2012. *Universos de memoria: Aproximación a los retablos de Edilberto Jiménez sobre la violencia política.* Lima: IEP.

Gretton, Th.
1995. Images of firing squads in 19th-century Mexico: the transfiguration of transgression and the representation of repression. En Pascual Soto, Arturo (ed.). *Arte y violencia. XVIII Coloquio internacional de historia del arte.* México: UNAM.

Gutterman, I. & Gutman, B. (eds.)
2002. *The Auschwitz Album – The Story of a Transport.* Jerusalem/Oswiecim.

Guzmán Figueroa, A., Castro Arenas, M. & Vargas Llosa, M.
1983. *Informe de la Comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay.* Lima: Editora Perú.

Halaby, S.
2016. *Drawing the Kafr Qasem Massacre.* Amsterdam: Schilt Publishers.

Hariman, R. & Lucaites, J. L.
2002. Performing Civic Identity: The Iconic Photograph of the Flag Raising on Iwo Jima. *Quarterly Journal of Speech, 88* (4), 363-392.

Huhle, R.
2014. Arte popular tradicional ayacuchano y violencia política. En Schäffauer, Markus K., Segura García, B., Silva Santisteban, R. & Willer, H. (eds.). *Perú: Medios, Memoria y Violencia* (pp.139-155), Lima: Fondo Editorial Ruiz de Montoya.

2003. *La violencia política y social en las obras del arte popular peruano.* Recuperado de: http://menschenrechte.org/peru_ausstellung/transfondo.htm

Human Rights Watch
2015. *If the Dead Could Speak: Mass Deaths and Torture in Syria's Detention Facilities.* New York: Human Rights Watch.

Kersnowskaja, J.
1991. *'Ach Herr, wenn unsre Sünden uns verklagen': Eine Bildchronik aus dem GULAG.* Kiel: Neuer Malik Verlag.

Kolodziej, M.
2009. *The Labirinths [sic], Passing 2.* Gdansk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

Kracauer, S.
1963. Die Photographie [FZ 28. Okt. 1927]. En Kracauer, Siegfried: *Das Ornament der Masse, Essays* (pp.21-39), Frankfurt: Suhrkamp.

Lanzmann, C.
31 de marzo de 1994. Holocauste, la représentation impossible. En *Le Monde.*

2009. *Le lièvre de Patagonie.* Paris: Gallimard.

Lawner, M.
2003. *La vida a pesar de todo.* Isla Dawson, Ritoque, Tres Alamos. Santiago: LOM.

Le Caisne, G.
2015. *Opération César. Au cœur de la machine de mort syrienne.* Paris: Stock.

Lerner, S.
2003. Prefacio. En Comisión de la Verdad y Reconciliación (ed.). *Yuyanapaq - Para recordar 1980-2000 - Relato visual del conflicto armado interno en el Perú* (pp.17-19), Lima: IEP.

Maguire, P. H.
2005. *Facing Death in Cambodia.* New York: Columbia University Press.

Milton, C. E. (ed.)
2014. *Art from a Fractured Past: Memory and Truth-Telling in Post-Shining Path Peru.* Durham/London: Duke University Press.

Nath, V.
1998. *A Cambodian Prison Portrait: One Year in the Khmer Rouge's S21.* Bangkok: White Lotus Press.

Paul, G.
2004. *Bilder des Krieges - Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges.* Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh/Fink.

Poole, D. & Rojas Pérez, I.
2015. Memories of Reconciliation: Photography and Memory in Postwar Peru. En *E-misférica 7* (2), After Truth. Hemispheric Institute of Performance and Politics. Recuperado de: http://www.hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-72/poolerojas.

Portugal Teillier, T.
2015. Batallas por el reconocimiento: lugares de memoria en el Perú. En Degregori, C. I., Portugal Teillier, T., Salazar Borja, G. & Aroni Sulca R. (eds.). *No hay mañana sin ayer: Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú.* (pp.71-236), Lima: IEP.

Reifarth, D. & Schmidt-Linsenhoff, V.
2015. *Die Kamera der Henker: Fotografische Selbstzeugnisse des Naziterrors in Osteuropa.* Recuperado de http://www.zeithistorische-forschungen.de/sites/default/files/medien/material/2015-2/Reifarth_Schmidt-Linsenhoff_1983.pdf.

Rithy, P.
2012. *L'élimination:* Paris: Grasset.

Szypulski, P.
2015. *Greetings from Auschwitz.* Zurich/Krakow: Edition Patrick Frey/Foundation for Visual Arts.

Tipe Sánchez, J. y Tipe Sánchez, V.
2015. *Uchuraccay, el pueblo donde morían los que llegaban a pie.* Lima: G7 Editores.

Weckel, U.
2012a. Disappointed hopes for spontaneous mass conversions: German responses to allied atrocity film screenings, 1945-46. En *Bulletin of the GHI 51*, pp.39-53.

2012b. The Power of Images. Real and Fictional Roles of Atrocity Film Footage at Nuremberg. En Priemel, Kim C. & Stiller, A. (eds.). *Reassessing the Nuremberg Military Tribunals: Transitional Justice, Trial Narratives, and Historiography* (pp.221-248), New York/Oxford: Berghahn.

Whelan, R.
1999. Robert Capa in Spain. En: *Heart of Spain. Robert Capa's photographs of the Spanish Civil War from the collection of the Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia* (pp.43-51), s.l.: Aperture.

Yacavone, K.
2012. *Benjamin, Barthes and the singularity of photography.* New York: Continuum.

Rainer Huhle - *rainer.huhle@menschenrechte.org*

Autor independiente. Politólogo y especialista en derechos humanos y políticas del pasado, así como en política y cultura de América Latina, vive en Nuremberg, Alemania. Es miembro de la directiva del Centro de Derechos Humanos de Nuremberg (NMRZ) y co-redactor del sitio www.menschenrechte.org de dicho Centro. De 2008 a 2016 fue vicepresidente del Consejo Directivo ("Kuratorium") del Instituto Alemán de Derechos Humanos, Berlín. Desde 2011 es miembro del Comité de la Convención contra la Desaparición Forzada de Naciones Unidas, actualmente su vicepresidente. Trabajó de 1997-1999 como experto en la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidos para los Derechos Humanos en Bogotá.

En 2009/10 fue miembro del equipo curatorial de la exposición permanente sobre el Tribunal de Nuremberg, en la histórica sala del Tribunal, que se inauguró en 2010. Actualmente enseña el curso sobre Justicia Transicional en el Programa de Maestría de Derechos Humanos en la Universidad de Erlangen/Nuremberg.

Es autor de numerosas publicaciones sobre derechos humanos y memoria histórica, así como sobre política, historia y cultura de América Latina. Algunas publicaciones con relación al ensayo presentado.



Fue
DESAPARECIDO
POR LOS
POLICIAS


CAYARA
PRESENTE
CLAUDIO TOMAIRO
VALENZUELA
TORTURADO
EN 1983

REFLEXIONES FINALES PARA EL DEBATE

ISSN: 2523-112X

Reconciliación, reconocimiento y redistribución

Reconciliation, recognition and redistribution

José Ignacio López Soria

Como es sabido, el término **reconciliación** tiene una larga historia; está relacionado tanto con la tradición religiosa como con la política. En el mundo de las creencias católicas, la reconciliación del hombre con Dios es condición de la salvación, mientras que en el ámbito político la conciliación de los intereses individuales y los grupales era la condición de la convivencia pacífica entre los ciudadanos de la polis griega, como debía serlo el encuentro entre sociedad civil y Estado modernos, según la concepción hegeliana. Pero en este artículo, mi objetivo no es dar una clase de filosofía política, sino ofrecer algunas reflexiones sobre la reconciliación en el Perú.

El tema de la reconciliación se puso en agenda entre nosotros con motivo de la creación de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). Se sabe que, inicialmente, la CVR iba a ser solo, como en otros países, comisión de la verdad, pero luego se incluyó la reconciliación, y se hizo por iniciativa y presión de la parte del sector social que había sido más permisivo con los abusos cometidos en la lucha contra el terrorismo. Que la reconciliación haya entrado en la agenda pública en ese contexto y haya sido promovida por ese sector de la sociedad lleva a que esta rica categoría de la convivencia humana sea entendida en términos de “perdón” y se aplique preferentemente a aquellos que, habiendo estado de un lado, el de la represión, hayan cometido abusos (“pecados”). La reconciliación es, así, entendida como resultado o consecuencia del perdón

de otros y, en general, de la sociedad hacia los que han abusado de la violencia. Si se trata de los subversivos, se añade a ello la idea de "arrepentimiento" como condición para recibir, como en la "confesión", el perdón de los abusos cometidos. Frecuentemente nos escandalizamos de que, cumplida su condena, salga de la cárcel un terrorista sin señal alguna de arrepentimiento. Es decir, hemos envuelto el asunto de la reconciliación dentro de la malla de las creencias y ritos cristianos de signo conservador, con lo cual hemos empobrecido el concepto de reconciliación mismo y hemos debilitado el aspecto medular de la CVR, el de la verdad, que se centró en dar cuenta de la violencia relacionada con el terrorismo de las últimas décadas, pero haciendo referencia a los problemas estructurales de justicia e institucionalidad que afectan de antiguo a la sociedad peruana. Digo esto último porque si se entiende la reconciliación solo como referida a los abusos cometidos durante la época del terrorismo, entonces también la verdad de los abusos de la violencia se agota en la referencia a los actos mismos realizados durante esos años, quedando debilitada la idea –reiterada por la CVR– de que la verdad de lo ocurrido remite a condiciones históricas estructurales de la nuestra sociedad.

Es preciso, por tanto, recuperar, aunque sea en trazos gruesos, el sentido profundo del concepto (secularizado) de reconciliación desde la perspectiva de nuestra propia experiencia histórica.

En la modernidad, el concepto de reconciliación está estrechamente ligado al de **reconocimiento**. Se parte de la constatación de que los seres humanos, aunque diferentes, viven siempre asociados por razones que van desde afinidades electivas hasta las diferentes formas de coerción y dominación. Cuando el colectivo se constituye electivamente, se conocen las diferencias, y la gestión exitosa de la convivencia se pone o bien en la articulación de las mismas manteniéndose como diferentes (en lo que consiste el verdadero reconocimiento), lo que es muy raro en sociedades grandes y complejas, o bien en su paulatina homogeneización hasta que las diferencias vayan quedando difuminadas, al menos formalmente. En el proceso de debilitamiento de las diferencias juega un papel no menor la idea de la universalidad concebida a partir del ámbito de lo sagrado (todos los hombres son hijos de Dios) o de lo profano (todas las personas son igualmente dignas por pertenecer a la especie humana). Cuando la convivencia, como ocurre muy frecuentemente, se constituye coercitivamente; es decir, cuando es resultado del ejercicio de la violencia de unos hombres sobre otros o de unos pueblos sobre otros (y este es nuestro caso), entonces se conocen también las diferencias, pero no se reconocen como valores respetables y, por tanto, se articula la convivencia de tal manera que unas personas queden estructural y definitivamente subordinadas a las otras. Esto es

a lo que los actuales estudios culturales llaman "subalternidad".

Debe tenerse bien en cuenta, a partir de las reflexiones iniciales de Weber y de los estudios contemporáneos de Zygmunt Bauman, que lo que hoy llamamos **modernidad dura** —aquella que irrumpió con los "descubrimientos", conquistas y colonizaciones y que se objetivó en la constitución de los imperios y luego de los estados-nación— se caracterizó, entre otras cosas, por la normalización tanto de las esferas de la cultura (el conocimiento, la legitimación y la representación simbólica), como de los subsistemas sociales e incluso de la construcción de la subjetividad y la atribución de identidad. A esa normalización se la llama "racionalización" autorreferencial porque se tiene a sí misma como fundamento y, por tanto, no tiene ya necesidad de recurrir a lo sagrado para atribuirse solidez y legitimidad. El proceso al que aludimos es enormemente complejo y se extiende a lo largo de varios siglos, comenzando con los asomos de la era moderna, avanzado el siglo XV. Puede, sin embargo, afirmarse (especialmente a partir de las reflexiones de la Escuela de Frankfurt), que esa racionalización se tradujo en dos tipos de racionalidad: la emancipadora, que atribuye centralidad al ser humano y trata de liberarlo —en su vida individual y social— de las trabas premodernas, y la instrumentalizadora, que reifica o cosifica a las personas y a los pueblos convirtiéndolos en medios para que otros alcancen sus fines a través de las diversas formas de dominación.

En el **Perú** sabemos bien que la sociedad, con características territoriales, poblacionales, políticas y culturales diversas a las actuales, existía antes de las conquistas y colonizaciones hispánicas, y se atenía a normativas (en plural) autóctonas. Con respecto al tema que aquí nos interesa, lo que estas conquistas y colonizaciones aportaron fue precisamente el "desconocimiento" del valor de esas normativas y, en general, de las formas de vida y de organización social y política preexistentes. El orden autóctono fue siendo sometido a (o sustituido por) el orden impuesto por los conquistadores. Lo importante es que este nuevo orden obedecía a una lógica diversa, a una racionalidad exclusivamente instrumental que entiende lo autóctono en general solo como medio para conseguir los fines propuestos por la colonización, fuesen estos materiales (extracción de recursos naturales, explotación, enriquecimiento, etc.) o "espirituales" ("civilización", cristianización, etc.). A este respecto, no hay diferencia sustancial entre la perversidad del explotador inclemente y la caridad del predicador bondadoso.

La eliminación y extirpación de lo preexistente o su mantenimiento, atribuyéndosele otra función y resignificándolo para que quedase incorporado a la nueva lógica, eran los instrumentos preferidos de dominación. Se va construyendo así un **patrón de poder y de saber**,

tendencialmente global, que, según la concepción de Aníbal Quijano, tiene tres características principales: a) atribución de centralidad a Europa en todos los aspectos (epistémicos, axiológicos, económicos, políticos, culturales …), lo que lleva a la desvalorización de la "periferia"; b) articulación de las diversas formas de trabajo (desde la salarial hasta la esclavizada) y sus productos en beneficio del capital; y c) utilización del concepto de raza como "criterio" de codificación de valor de los seres humanos (y sus culturas, capacidades y producciones), considerando de mayor valor a los blancos y poniendo a los demás en diversos escalones de subalternidad.

Este patrón "civilizacional": a) va "dando forma" a una sociedad basada en el desconocimiento y la desvaloración de lo autóctono (el mundo de "lo político"); b) elabora una cultura, "provisora de sentido", acorde con esas actitudes básicas; y c) organiza la gobernanza o "puesta en escena" del poder político (el mundo de "la política) para asegurar la implantación del patrón de dominación y "vigilar y castigar" cualquier desviación, resistencia o rebeldía contra el nuevo orden.

No vamos a entrar en un debate al respecto, pero sabemos bien que la **independencia** y la instauración de la república no significaron un cambio sustantivo en la "dación de la forma" y "provisión de sentido" a nuestra sociedad, aunque sí son evidentes los cambios en la "puesta en escena" de la vida política al pasarse de la monarquía colonial a la forma republicana. A los problemas estructurales ya existentes por la imposición de un orden colonial sobre lo autóctono se suma ahora la desadecuación entre el orden republicano, de un lado, y, del otro, la continuación de la colonialidad en la conformación de la sociedad, en el horizonte de significación y provisión de sentido y en la construcción de la subjetividad. Nada de esto queda sin consecuencias en la política. Esta situación hace que el Estado republicano –en la mayor parte de su actuación– haya desempeñado el papel de sostenedor de una conformación social y de un mundo simbólico atravesados de colonialidad.

De las reflexiones anteriores se puede colegir que la **falta de reconocimiento** de lo autóctono (tanto de las personas como de sus capacidades, expresiones culturales y producciones) ha sido una constante desde los inicios de la conquista hasta nuestros días. Ello no significa, sin embargo, que las poblaciones autóctonas se hayan fácilmente resignado a la condición de subalternidad que el sistema les atribuía. Desde el inicio se conocen múltiples manifestaciones de resistencia, desde las que tienen que ver con la conformación de la sociedad y las relaciones sociales hasta las culturales y simbólicas, sin dejar de lado las propias del mundo de la política.

Como consecuencia de esta resistencia y, en general, de la creatividad de los diversos pueblos que habitan nuestro territorio, el Perú es

un **país multidiverso** que, sin embargo, arrastra de antiguo la tradición de eliminar la diversidad, arrinconarla o articularla generando subalternidad, explotación y dominación.

A estas formas de desconocimiento del valor de la diversidad se ha añadido recientemente otra, la **inclusión**, convertida hoy en política de Estado y saludada por muchos como un signo de progreso por su condición de estrategia para cerrar brechas, de evidente injusticia, relacionadas con educación, salud, salario, servicios públicos, etc. No se tiene en cuenta, sin embargo, que incluir significa encerrar, concretamente, encerrar al otro en nuestro propio mundo, obligándolo o induciéndolo a desprenderse, en el proceso de inclusión, de sus propias pertenencias (lingüísticas, culturales, laborales ...) como condición necesaria para ser incluido. Además de este despojo, se le obliga —y esta es la condición suficiente— a apropiarse de otros lenguajes, horizontes de sentido, competencias, capacidades y formas de vida para garantizar el éxito de la inclusión. Para ello se parte —aunque sea de manera no necesariamente consciente ni malintencionada— del no reconocimiento del otro como portador de dignidad y de valores, y, además, del no reconocimiento de uno mismo como perteneciente al (o al servicio del) sector social que impuso y mantiene ese patrón de poder y de saber que produce subalternización y exclusión. Una vez más, con las políticas de inclusión se trata de curar las patologías (efectos) que el orden social imperante produce, dejándose intactas las causas.

Una **verdadera reconciliación** en nuestra sociedad debería comenzar por el reconocimiento de la diversidad (étnica, lingüística, cultural, territorial...), en el sentido de tomar conocimiento de ella y, muy especialmente, de valorarla, de considerarla una ventaja, una oportunidad (en sentido del *kairós* griego) de enriquecimiento mutuo y de gozo. Deberíamos cuidar con esmero esa diversidad, procurando que despliegue todas sus potencialidades en una interrelación digna (y, por tanto, justa), enriquecedora y gozosa entre sus componentes. En vez de recurrir, a la antigua, a estrategias de marginación, explotación, racialización, etc., o, a la moderna, a políticas de inclusión y homogeneización, tendríamos que aprender, como diría Alain Touraine, a vivir fructífera y gozosamente juntos siendo diferentes. Ello supone que estamos dispuestos a despojarnos de los elementos de violencia de nuestras propias tradiciones y a gestionar acordadamente los disensos y los conflictos, que, naturalmente, seguirán presentándose.

Como hemos dicho, la reconciliación que aquí se propone tiene que ver con problemas estructurales que nos vienen de antiguo y, precisamente por ello, no se agotan en el perdón por abusos recientes de la violencia ni —lo que es más importante— en el reconocimiento del derecho a la diferencia. Se refiere, además y no lateralmente, a la producción y distribución de los bienes sociales y, por tanto, ni es ni puede ser ajena a la justicia. Como ha argumentado Nancy Fraser, sin **justicia distributiva** no

es posible una verdadera reconciliación, pero esta incluye además el reconocimiento del otro como portador de dignidad y de valores. Aunque se trate de conceptos diversos, entre reconciliación, reconocimiento y redistribución hay una estrecha relación de copertenencia. La gestión de esa relación de manera cuerda y justa es la base para una **convivencia digna, enriquecedora y gozosa** —aunque no exenta de conflictos— de las diversidades que constituyen nuestra sociedad.

Referencias bibliográficas

Adorno, T.
2005. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad.* Madrid: Akal.

Bauman, Z.
2003. *Modernidad líquida.* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M.
1998. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (27ª ed.). México: Siglo XXI.

Fraser, N. & Honneth, A.
2006. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico.* A Coroña / Madrid: Fundación Paideia Galiza F/ Morata.

Quijano, A.
2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis (Ed.), *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.

Touraine, A.
1997. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents.* Paris: Fayard.

Weber, M.
1979. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (5ª ed.). Barcelona: Península.

José Ignacio López Soria - *jilopezsoria@gmail.com*

Profesor de la Universidad Nacional de Ingeniería y director del Centro de Historia de la misma Universidad. Licenciado en Filosofía por la Facultad Complutense de Filosofía (hoy Universidad de Comillas de Madrid). Doctor en Filosofía y Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ph. D. (Filosofía) por la Academia de Ciencias de Hungría. Docente universitario desde 1966 en el Perú y varios otros países. Autor de 26 libros de filosofía, historia y educación, y de numerosos artículos. Varias de sus contribuciones de los últimos años están centradas en la interculturalidad.

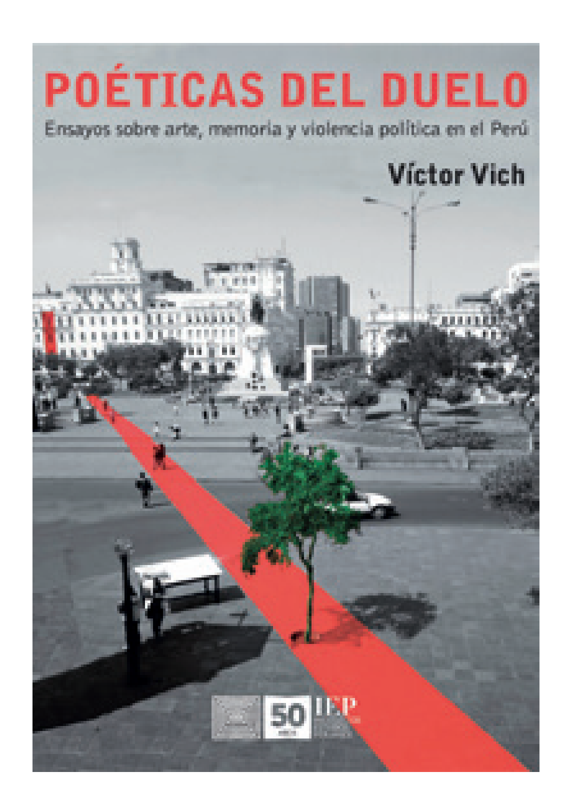

ROBERTO TRUJILLO V.
DESPLAZADA


STICIA
USTICIA
SANTOS NUNEZ
DELACRUZ
CUCHUCANCHA
DESAPARI-
CON
FORZADA

RESEÑAS

VICH, VÍCTOR
(2015)
Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú.
Lima: IEP, 314 pp.

Por Iván Ramírez Zapata



Este libro se pregunta por el lugar que ocupan las producciones artísticas y culturales en la reflexión sobre el conflicto armado interno. A lo largo de sus doce capítulos presenta una serie de ideas valiosas que vale la pena ponderar. Me detendré en los tres aspectos que considero más relevantes: 1) el argumento central, 2) la intención política del autor, y 3) la idea de duelo.

La tesis del libro es que son las representaciones simbólicas, vehiculizadas por objetos artísticos, los agentes que vienen interpelando y cuestionando con mayor insistencia los imaginarios ciudadanos, introduciendo lentamente en ellos las principales conclusiones del *Informe Final* de la CVR. Leyendo los ensayos puede colegirse que aquellas conclusiones que específicamente estarían siendo puestas en el centro del debate público a través del arte serían las que versan sobre los crímenes cometidos por agentes estatales; las violaciones de derechos humanos políticamente respaldadas por los gobiernos de turno; el colapso de la autoridad política; el abandono de varias décadas de la educación superior, lo que facilitó la expansión de Sendero Luminoso; el debilitamiento de los lazos sociales producto de la violencia; y la existencia de un trauma nacional, manifestado fundamentalmente en los miles de peruanos que permanecen desaparecidos.

En varios pasajes, se nos dice que estas constataciones están "prohibidas de revelarse" (p. 35), que son "algo fundamentalmente invisibilizado" (p. 236) y que constituyen aquello que "sigue siendo reprimido por el discurso oficial" (p. 291). Es decir, subyace al libro la premisa de que las constataciones de la CVR constituyen

una realidad negada por el Estado y varios sectores sociales.

Esta presunción coincide con la reacción de buena parte de la opinión pública ante la publicación del ***Informe Final*** en el año 2003. Este mostró que las violencias terrorista y estatal alcanzaron magnitudes que hasta ese momento nadie había imaginado. Se trató, pues, de una verdadera sorpresa, razón por la cual muchos afirmaron que los abusos y crímenes de esos años, así como quienes los sufrieron, habían sido invisibles para el resto del país. Despierta sospecha que a más de 10 años de entregado el ***Informe Final*** se siga sosteniendo que estamos ante una historia negada o desconocida. Hacer revista de algunos hechos refuerza este escepticismo: recordemos que la misma CVR fue una iniciativa oficial, que de su trabajo se desprendió la política estatal de reparaciones que hoy continúa ejecutándose, que la exposición museográfica *Yuyanapaq* (contraparte visual del ***Informe Final***) está en permanente exposición en el Ministerio de Cultura, que hay un presidente en la cárcel por corrupción y violación a los derechos humanos, y que el Ejército ha publicado un libro conteniendo su versión oficial sobre el conflicto interno.

¿En qué consistiría, entonces, el silenciamiento o negación de esta etapa? Si bien me parece correcta la afirmación que postula al arte como una de las vías principales por las cuales avanza la discusión sobre el conflicto, que su potencial radique en mostrar algo que se encuentra presuntamente oculto parece difícil de sostener. Así, al afirmar que el principal valor de esta producción artística está en develar lo silenciado, Vich le da al blanco equivocado, guiado por un compromiso ético-político que paso a comentar.

Un aspecto central de las obras que el libro trata es su carácter de denuncia. Al mostrar aquello que la historia oficial oculta, estas buscarían hacernos “sujetos más conscientes de las deudas que la historia ha dejado con el presente” (p. 292), porque intentan “restaurar la verdad de lo sucedido” (p. 293) y hacen “emerger en la esfera pública una verdad traumática que hoy seguimos sin querer afrontar” (pp. 297-298). Esto es coherente con la intención pedagógica del libro, explicitada en la introducción. Se revela así un punto de partida moral seguro y definido, el cual postula la necesidad de conocer los hechos de violencia en función de lograr justicia para los deudos del conflicto interno y darle mayor presencia pública al enfoque de derechos humanos.

Esta postura atraviesa al grueso de ensayos —con notables excepciones, como el ensayo que analiza tres películas—. Menciono tres ejemplos. El autor elogia los retablos de Edilberto Jiménez, principalmente porque dan testimonio de diversos crímenes en las comunidades ayacuchanas; describe las cantutas de Ricardo Wiesse como un acontecimiento político que nombra un crimen que el fujimorato silenciaba, y subraya que las fotos

de Gladys Alvarado de los restos de El Frontón revelan al poder oficial intentando silenciar una masacre. No encontramos, sin embargo, observaciones ni cuestionamientos a lo que estas obras ofrecen, ni mayor comentario sobre sus límites. Y aun si un ejercicio crítico como este no fuera de interés para el autor, puede alguien preguntarse si esto sesga su argumentación.

Aceptemos que lo más rescatable en los retablos de Jiménez está en informarnos sobre la violencia, y en cómo fue experimentada. Pero, ¿no es este el hallazgo más repetido por activistas y organismos de derechos humanos? Si este es el caso, ¿cuál es el aporte particular de estos retablos si, como acostumbra hacer el activismo, dicen mostrar lo oculto?, ¿pretender una y otra vez denunciar ciertos hechos no puede conducir a fatigar la compasión o solidaridad del expectador? Si las cantutas de Wiesse surgen señalando un crimen que cuenta con la complicidad del gobierno, ¿qué sentido adquieren una vez que los responsables están en prisión y el caso es sancionado por la justicia? ¿Estamos ante una obra que caduca una vez que lo silenciado es hecho público? Si las fotos de Alvarado interesan, sobre todo porque muestran la pretensión oficial de borrar una masacre del recuerdo público, ¿qué hay del hecho aparentemente paradójico, pero crucial para entender las polémicas en torno a este evento, de que se trató de una acción dirigida contra una población penal conformada en gran medida por miembros de Sendero Luminoso? Si dichas fotos no dicen nada de esto, ¿acaso aquello que revela no es sino el aspecto más superficial y genérico de este evento, a saber, una masacre cometida por el Estado? ¿Y cómo dialogan estas producciones entre sí? Dado su interés en el aspecto de denuncia, preguntas como estas quedan fuera del radar de Vich.

Finalmente, acercarnos a la idea de duelo que el autor propone permite explorar los límites del libro. Vich entiende el duelo como la capacidad de llorar por la muerte de los otros y sostiene que se trata de una condición para la constitución de una nación. Asimismo, denomina "poéticas del duelo a aquellas intervenciones que tienen como finalidad llamar la atención sobre los peligros de evadir o reprimir tales hechos" (p. 263). Las poéticas del duelo, además, permitirían encontrar vías alternativas para contar hechos traumáticos y constituirán una plataforma que demanda seguir escarbando aquella verdad que "aún sigue incompleta", la misma que se manifestaría en aquellos cuerpos de personas desaparecidas que permanecen sin buscarse, en las violaciones de derechos humanos que no están judicializadas, y en quienes demandan "que el Plan Integral de Reparaciones comience a cumplirse" (p. 295).

Aquí deben notarse dos cosas. Primero, que al tener como principal referente la muerte del prójimo, el duelo es un concepto vinculado directamente con las víctimas mortales del

conflicto. Segundo, que en la enumeración de aquello que constituiría esa verdad incompleta encontramos un énfasis en la victimización mortal: los juicios corresponden en su mayoría a desapariciones o asesinatos mientras que la desaparición es una forma de victimización mortal. Solo la referencia a las reparaciones amplía ligeramente este énfasis. Si esto es así, ¿qué es lo que el arte presente en este libro tiene que decirnos sobre quienes, para bien o para mal, sobrevivieron? ¿Cómo entran en estas representaciones las miles de personas que sufrieron prisión injusta, los cientos de miles de desplazados o migrantes forzosos, o situaciones distintas de la muerte pero asociadas con ella, como la desintegración familiar? ¿Y cuál es el espacio para un lenguaje artístico que, sin dejar de lado las pérdidas humanas, no hagan de estas el centro de su producción y apueste por relacionar dichas pérdidas con fenómenos como el vacío político provocado por el asesinato de autoridades locales, los conflictos intercomunales e interfamiliares, o la transformación de los paisajes rural y urbano?

Sin duda, tanto el costo humano del conflicto como las responsabilidades por lo sucedido no deben ser olvidados. Pero también es cierto que permanecer en el mismo discurso de hace más de una década, caracterizado por la denuncia y la mostración del dolor, ignora los esfuerzos que las personas afectadas y el país entero hacen para reconstituirse como tales, para ser cada vez más ciudadanos, en un caso, y para reconstruir su tejido social, por el otro. Omitir estas dinámicas aleja al arte, o a los discursos sobre el arte, de las preocupaciones asociadas al conflicto interno que van abriéndose conforme pasan los años y que exigen también respuestas.

Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático.

Lima: Ministerio de Cultura y Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social, 245 págs. 2017.

Por Julio Abanto Chani



En los últimos años se viene prestando mayor atención a los estudios sobre el papel de la juventud en la sociedad posconflicto. El libro de Dynnik Asencios ***La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima de los 80 y 90***, publicado por el Instituto de Estudios Peruanos (además de los artículos en la Revista *Argumentos*),y las investigaciones de la Secretaría Nacional de la Juventud[1] y el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP[2] forman parte de ese esfuerzo por analizar un tema que requiere mayor profundización para valorarlo en su real dimensión y complejidad.

Paralelamente, otra preocupación ha sido la necesidad de disponer de mayores espacios de difusión para mostrar nuevos estudios. Estas plataformas son escasas en el Perú, más aun si los trabajos están relacionados con las ciencias sociales y humanidades. Por esta razón, el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) promueve el desarrollo de investigaciones que integren los componentes de memoria, juventud, educación e identidad.

El Primer Concurso Nacional de Ensayos organizado en el año 2016 por el LUM y su Centro de Documentación e Investigación (CDI) es una muestra de esa vocación por fomentar una cultura de paz e incentivar la producción

1 SENAJU. (2012). *Lo que no se debe repetir: Las universidades y la violencia política en el Perú. Enseñanzas para la juventud peruana.* Lima: SENAJU. Nureña, César, Ramírez, Iván & Salazar, Diego. (2014). *Jóvenes, universidad y política. Una aproximación a la cultura juvenil desde las perspectivas de los estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.* Lima: SENAJU y MINEDU. Ernesto Rodríguez & Julio Corcuera (Eds.) (2015). *Subjetividades diversas. Análisis de la situación política, social y económica de las juventudes peruanas.* Lima: SENAJU.

2 Jave, I., & Uchuypoma, D. (2016). *Jóvenes y partidos políticos. Dinámicas de la militancia en el APRA y el PPC.* Lima: IDEHPUCP y la Fundación Konrad Adenauer.

académica, siendo significativa la acogida y el número de estudiantes y profesionales que participaron. El libro incluye los ensayos seleccionados por el jurado por su aporte temático y metodológico en la comprensión y conocimiento de la dinámica juvenil en la actualidad, con todo el peso de la herencia, lecciones y olvidos de las convulsionadas décadas de 1980 y 1990.

El libro cuenta con cuatro secciones. La primera presenta a los trabajos ganadores del concurso que incluye a José Ramos mostrando la experiencia actual de los jóvenes en el servicio militar voluntario en Ayacucho y el difícil aprendizaje de la memoria militar. Luego, Susana Frisancho resalta el papel de la educación moral que conjuga lo cognitivo y lo afectivo en la formación de la reflexión ética en temas de igualdad y equidad. Luis Fernando Díaz manifiesta que el miedo desatado por Sendero Luminoso impuso a las víctimas el olvido frente al dolor, siendo necesario brindarles nuestra solidaridad en su búsqueda de justicia.

La segunda sección contiene aportes testimoniales, como el de Abraham Calderón, quien presenta un conjunto de historias que integran la reflexión y los recuerdos personales, desde el peso de la ideología dogmática en una pareja de dirigentes senderistas y el papel del barrio en los años de violencia hasta la presencia del MOVADEF en las aulas universitarias. Asimismo, Harol Gastelú enfatiza lo crucial que fue la educación para la expansión de las ideas subversivas al ser usada como un medio de adoctrinamiento a los jóvenes.

La tercera parte resalta el papel de la juventud en el periodo de posconflicto. Aldo Pecho destaca la gravitante presencia del autoritarismo como práctica política y cómo los jóvenes en diferentes momentos emergen como *agentes nuevos* dentro de un espacio social. Por su parte, Stefano Corzo expone el valor de la experiencia social que tiene cada generación y cómo influye el contexto en el que se encuentran. De otro lado, Daniel Guevara explica la desmovilización actual de los jóvenes como parte de los cambios a nivel global y nacional que afectaron al Perú en la década de los 90.

La última sección recoge los ensayos sobre juventud y memoria dentro del horizonte democrático. María Emilia Artigas plantea acercar a los jóvenes latinoamericanos al estudio del conflicto armado interno en el Perú a través de la literatura testimonial, que ofrece una dinámica flexible y distinta a la historia o la política. Por su parte, Iván Ramírez se centra en los contrastes de la ***memoria deber*** y la influencia de las posiciones políticas personales en la valoración de los hechos de los años de violencia. A su turno, Gianfranco Silva analiza la elaboración del guión museográfico de la muestra permanente del LUM como una propuesta de la sociedad civil y el Estado, concluyendo que no fue un proceso deliberativo sino solo consultivo. Finalmente, Rubén Merino examina el uso ambivalente del concepto de responsabilidad en los discursos

de los jóvenes del MOVADEF, en lo referente a la eliminación de la responsabilidad personal y política en las propuestas de amnistía general y reconciliación, respectivamente.

De esta forma, el libro resalta cómo problemas que se expresaron en 1980 se mantienen hoy, como el centralismo, la ausencia del Estado, la exclusión social y la situación de la educación básica y universitaria, los cuales son aún problemas irresueltos y desatendidos por los sucesivos gobiernos. Asimismo, es evidente la necesidad de implementar una política nacional de juventudes, cuyos lineamientos fueron aprobados el año 2005[3], lo que genera incertidumbre por la falta de oportunidades e impulsa a muchos jóvenes a optar por los caminos de la delincuencia, mostrando a la vez una gran desconfianza por la política y los partidos políticos.

La juventud tiene un potencial que contribuye a la transformación social. Sin embargo, en las condiciones mencionadas es inevitable preguntarnos si un joven puede ***hacer memoria.*** Recordemos que el periodo de violencia como tema no se toca muchas veces en casa ni en las aulas. Al desentrañar el porqué de esta actitud se descubre que el período de violencia sigue siendo un tema tabú porque implica cómo abordar el dolor, el recuerdo de la tragedia y asumir las lecciones. Este vacío incrementa los prejuicios de la sociedad con la información que proporcionan los medios de comunicación (sin contar con la oferta televisiva que no aporta a un mayor discernimiento), hasta desembocar en la apatía y desinterés de gran parte de los jóvenes.

De otro lado, cuesta encontrar una explicación a la actitud de jóvenes que participan activamente en el MOVADEF o los que formaron parte de la movilización dentro del mausoleo senderista de Comas y la discusión por la no inscripción ante el Jurado Nacional de Elecciones del FUDEPP (Frente de Unidad y Defensa del Pueblo Peruano), que funciona en nuestros días como el nuevo rostro político del MOVADEF, sin considerar el deslinde con su pasado de violencia ni pedir perdón a las víctimas por los hechos del pasado. En ese sentido, los trabajos destacan el papel de la educación en la prevención de la violencia. La escuela y la universidad son reconocidas por ser espacios de propagación de los discursos subversivos, por lo que la pregunta que se desprende es ¿cuánto pudieron haber hecho para contrarrestar el conflicto armado si los profesores hubieran podido desarrollar la capacidad de sus estudiantes para diferenciar sus inconsistencias ideológicas (que derivaron finalmente en acciones terroristas) con el pensamiento crítico y el juicio ético? En la actualidad la precariedad de la educación no ha cambiado. Como ejemplo tenemos la aprobación de la Ley Universitaria, una medida insuficiente para resolver el problema de la educación superior.

3 Decreto Supremo N° 061-2005-PCM "Lineamientos de Política Nacional de Juventudes: una apuesta para transformar el futuro"

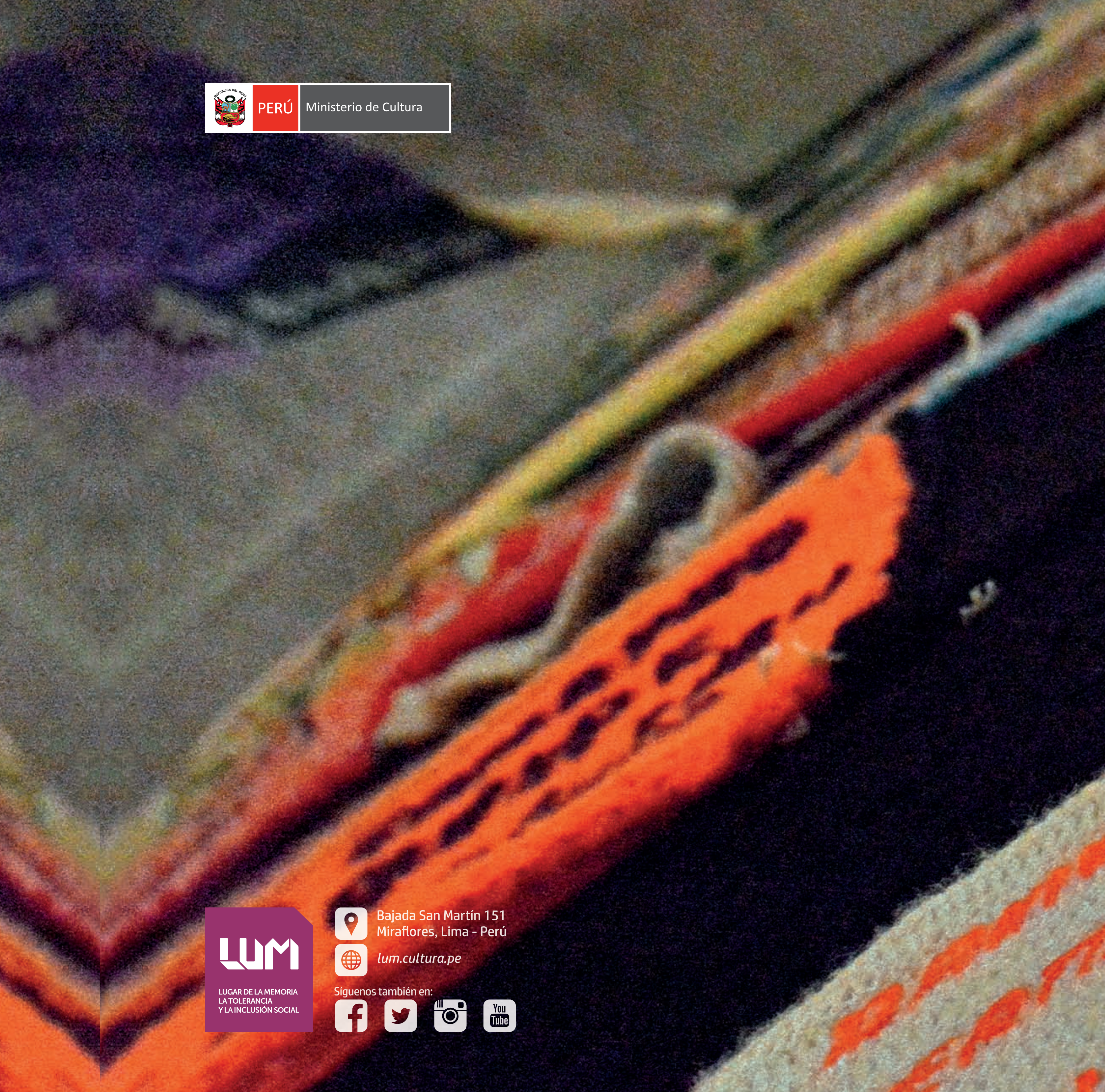
¿Cómo motivar y dialogar con la juventud? Esta es una pregunta recurrente y tácita en todos los ensayos. Los autores concuerdan en utilizar nuevos recursos pedagógicos que pueden provenir desde la cultura y las artes, a fin de darle una visión más lúdica, empática, vivencial y en una lógica distinta a otras disciplinas; generando así el interés por el conocimiento para luego difundirlo y masificarlo. Ahora bien, estas propuestas se enmarcan en el diseño de estrategias para construir una mayor confianza con los jóvenes, reivindicar la memoria, condenar la violencia,la búsqueda de justicia para las víctimas y que dialoguen con los resultados de otras investigaciones con una visión interdisciplinaria. En ese sentido, el uso de la literatura, el cine, la música, etc., tienen que enlazarse con una propuesta educativa orgánica, que comprometa al Estado y a la sociedad civil para brindarle sostenibilidad y no se conviertan en actividades aisladas y desarticuladas. Justamente, la idea es no convertir a la juventud en un sujeto pasivo que acumule datos y fechas sino acercarlo desde su propia experiencia a las lecciones que brinda el aprendizaje de la etapa de violencia que atravesó nuestro país.

De esta manera, el LUM asume un rol importante como difusor cultural al definir a los jóvenes en su principal público objetivo, siendo los estudiantes universitarios y colegiales los que representan el mayor número de visitas a sus instalaciones. Como parte del sector público, el LUM puede aprovechar al máximo sus dimensiones pedagógica (enseñanza), política (actitud frente a los hechos de violencia) y ética (apreciar los hechos sobre las emociones y sentimientos). En esa dirección el Centro de Documentación e Investigación desarrolla su trabajo con la difusión del uso de sus colecciones y la descarga gratuita de cientos de archivos digitales de audio, video, prensa, etc., disponibles en su plataforma virtual. El objetivo es convertir esa información en nuevo conocimiento y así es planteado en los talleres académicos que programa el CDI junto al área de Pedagogía con estudiantes y profesores universitarios para fomentar el estudio de la época de violencia.

No obstante, sería interesante que en el concurso nacional convocado para este año las regiones participasen con más testimonios de género y con un mayor público joven, recogiendo las experiencias de los docentes universitarios sobre el proceso de interacción con los jóvenes que han pasado por sus aulas en estas dos últimas décadas, realizando estudios sobre las actitudes y transición de los jóvenes que militaron en el MOVADEF a futuros dirigentes del FUDEPP o profundizando el uso de recursos pedagógicos para convocar a la juventud en la reflexión y discusión del conflicto armado interno.

Finalmente, pensar en el futuro y tener memorias divergentes no son necesariamente ideas excluyentes; pero sí exigen dialogar y conocer las distintas posiciones, que rechacen la violencia en el marco de una cultura de paz para que los hechos ocurridos en las agitadas décadas de los 80 y 90 no se repitan en el futuro.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Página web: www.tareagrafica.com
Teléf. 332-3229 / 424-8104 / 424-3411
Febrero 2018 Lima - Perú


PERÚ
Ministerio de Cultura
LUM
LUGAR DE LA MEMORIA
LA TOLERANCIA
Y LA INCLUSIÓN SOCIAL
Bajada San Martín 151
Miraflores, Lima - Perú
lum.cultura.pe
Síguenos también en:
You
Tube